

تاريخ الفلسفة الأمريكية

تأليف: هربرت شنيدر
ترجمة: الدكتور محمد فتحي الشنيطي

تأليفهم : هانس سور الأزيكية
أكبر مكتبة ورقمية

أفهم جريبات علي تليجرام

المنشآت

هنا سعد الازليكية

مواهب في علم التنب

قناة مصر الثقافية والفنية

تاريخ الفلسفة الأمريكية

تأليف
هربرت شنيدر

ترجمة
الدكتور محمد فتحي إشنيطي

بيروت والنشر
منصة المصيرية
محمد وأولاده
بانشا بالقاهرة

١٩



* Copyright 1946 Columbia University Press

A HISTORY OF AMERICAN PHILOSOPHY

By

Herbert W. Schneider

† Published by The Liberal Arts Press, N. Y.

تليجرام مكتبة غواص في بحر الكتب

محتويات الكتاب

الصفحة	
٥	مقدمة
١١	الفصل الأول : الأفلاطونية والتجريبية في أمريكا المستعمرة.
٢٩	الفصل الثاني : عصر الاستنارة الأمريكي.
٨٣	الفصل الثالث . القومية والديمقراطية.
١٩٥	الفصل الرابع : الأرثوذكسية.
٢١٠	الفصل الخامس : المزاج الترانسندنتالي.
٢٤٣	الفصل السادس : التطور والتقدم الإنسان.
٢٩١	الفصل السابع : المذاهب المثالية
٣٣٣	الفصل الثامن : التجريبية الأصلية.
٤١٢	الفصل التاسع : ظهور النزعة الطبيعية الجديدة والنزعة الواقعية

تحرير : شمس الدين الزبيدي



مقدمة

تعد الظروف الإجتماعية التي اكتتفت لإزدهار التفكير الفلسفي في أمريكا الشمالية ظروفًا فريدة في التاريخ الإنساني ، ألهم إلا إذا قارناها بظروف القرون الأخيرة للامبراطورية الرومانية . فعلى أرض هذه القارة التقت جماعات من مختلف أصقاع العالم ، وعولت على أن تشكل أمة - ولاية دولية وشعبًا عالميًا . وفي أرض هذه القارة بذرت معًا بذور التقاليد الثقافية الوافدة من أقصى الأقاليم والمنحدرة من أبعد العصور وسرعان ما أينعت ثمارها معًا . ومن الخلمات المستوردة تم نسج الفكر الأمريكي ، ولكن الأيدي التي نسجت هي أيدي هذه الأمة ، والأنماط التي تشكل عليها ثم عن نتائج جهود متضافرة بذلتها أجيال في التخطيط والخبرة والتجارب .

فبعثات التبشير الأسبانية ، ومحاولات الفرنسيين للاتصال بالهنود الأمريكيين والاتجار معهم ، والحكومات المقدسة البيوريتانية؛ والزراع الأيرلندية والإنجليزية واستيطان الرواد من شعوب عديدة ، و « الروحانيون » الأفريقيون ، والفلسفات والتأملات الدينية الآسيوية ، والفنون الجميلة للشرق الأقصى ، والثالثية الألمانية ، والتجريبية والنظم الاستعمارية الإنجليزية ؛ والهندسة المعمارية والموسيقى الإيطالية ؛ والطوائف اليونانية والأرثوذكسية ، ومدارس الجزويت ، وللاذاهب اللاهوتية البروتستانتية ، وشرعية اليهود وثيوتهم - كل هذه وأكثر منها لعبت أدوارها في تشكيل تاريخ الفكر الأمريكي . وهنا عند تقاطع الطرق لحضارات العالم ينبغى لنا أن نعد أنفسنا لريوية فيض مذهل من الأفكار والقيم والأمنيات .

وقد اعتاد الأمريكيون أن يفكروا في تقاليدهم الثقافية في عبارات إقليمية؛

ذلك لأن «الولايات» ، وإن كانت قد اتحدت في بناء سياسى اقتصادى واحد فتمتعة مناطق حضارية متميزة داخل البلاد؛ وكل منطقة من هذه المناطق تساهم في تزويد التراث الأمريكى «بلونها المحلى» وأفكارها الخاصة. «فنيود إنجلند» التى تقع فى ركن صغير فى الشمال الشرقى للبلاد ، هى مقر البيوريتانية وللثالية — وهما تياران نابعان من أصول مختلفة انعكس أثرهما فى «إمرسون» وحوله ، وتبدى فى تعبير أمريكى متميز للفرديّة الرومانسية . ومن «فرجينيا» ومن جاراتها الجنوبية وقد اعتقاد الأجداد المستعبر فى المثل العليا الجمهورية والديمقراطية وفى الفضائل العالمية ، بينما فى أقصى الجنوب أفضى نظام للزراع إلى الفلاحة الإقليمية والاقتصاد المعتمد على كدح الأرقاء . وبين هذين الإقليمين فى المناطق الصناعية الوسطى والشرقية نجد موطن لرأسمالية والعلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية . فى أحضان سهول وادى المسيسيبي الفسيحة وبفضل ثروته الزراعية التى أنتجتها سواعد فلاحيه تمت ثقافة لها طابعها الخاص المنبثق من البيئة ، ومنظمات ديمقراطية بحجاسة للجماعات ناشئة تنعم بالرخاء فى «مساحات ضخمة مترامية الأطراف» ولتجتمع أوسع متنفتح . فهنا ، فى «سانت لويس» و «ميسورى» وحولهما فى الوسط الجغرافى للبلاد ، تمت نزعة قومية مثالية ؛ لعبت دوراً هاماً خلال أزمة الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب وبعدها - وفى فترة أحدث ، نما الشاطئ الباسيفيكي ، كمنطقة ثقافية متميزة تواجه شرق البلاد، مستوعباً بعض الأفكار من هذا الشرق وجاعلاً من الغرب جزءاً لا يتجزأ من الثقافة القومية .

وواضح أنه من المستحيل على الباحث أن يوفى هذا الفيض الزاخر حقه من البحث فى الصفحات التالية ، لذلك وجدت نفسى مضطراً ، كما يضطر إلى ذلك أى مؤرخ ، أن أنتقى من بين هذا الحشد الهائل من الخلفيات والتقاليد ، تلك الأساليب من التفكير التى يلوّح أن لها حيوية دائمة فى الأذهان الأمريكية...

وفي هذه الطبعة من كتابي ، اخترت فقط العناصر الجوهرية للفكر الأمريكي . ومع ذلك ، فهناك في موضوعات الفلسفة الأمريكية ومصطلحاتها جوانب كثيرة تحتاج إلى أن تكون مفهومة فهماً أعمق وذلك بوضعها في سياقها التاريخي .

ولقد أنغذت الولايات المتحدة شكلها السيامي في عصر جرى العرف على أن يطلق عليه عصر الاستنارة . وبالتالي فإن هيكل منظمانا القومية يكون مفهوماً في حدود أفكار الاستنارة وهي أفكار عالمية تماماً، وجدت تسييراً عنها في ثقافات كثيرة . ولكن قبل هذه الحقبة التشكيلية لمنظمانا القومية وبمدها كانت هنالك التقاليد المحلية ، وهي وإن كانت أقل عالمية ، فهي ليست أقل أثراً في صياغة الأفكار الأمريكية: ولناخذ من أمثلة ذلك ، الأفلاطونية عند البيوريتان في «نيو إنجلند» ، والمثل العليا للبيئة الزراعية في الجنوب والغرب ، وديمقراطية «جاكسون» الأصلية وحركات « الأمة لأبنائها » ، وطائفة للبشرين ، والفلسفات التطورية في الطبعة والمجتمع ، والمثل العليا « الهندسية » لتنظيم المجتمع وإدارته . هذه تنطوي على حركات للفكر تستلزم تفسيراً تاريخياً لتغدو مفهومة لأولئك الذين لم ينشأوا معنا .

ولكن الأهم - لأنه أمر مألوف تماماً للوعي الأمريكي - هو إدراك أن الحياة الأمريكية والفكر الأمريكي قد وقعا تحت وطأة أزمة عاصفة في منتصف القرن التاسع عشر . وهذه الأزمة قد مرت ، ولكن الخصومات التي ولدتها ما فتئت ترين على عقول الأمريكيين ومعنوياتهم . فبالسواء والمرارة والأسى فُضت الأزمة السياسية والاقتصادية، ولكن مشكلات الحرية والمساواة والإخاء - وهي مشكلات شائكة ولا يمكن بطبيعتها أبداً أن تحل حلاً دائماً باقياً بل يتجتم إعادة النظر فيها ودراستها من جديد في كل جيل - ما برحت تشغل الأمريكيين في أيامنا

هذه . فتجربة الحرب الأهلية التي أندلعت بين الأمريكيين قد خلقت لديهم الإحساس بأنهم انبعثوا من ثورة ، لا من مجرد عصيان أو تمرد ، وأنه ينبغي حل المشكلات العملية والفلسفية في أناة ودون عنف . هذا التصميم الواضح للحفاظ على السلام في الوطن قد حجب الجهود الدولية لإنجاز منهج معقول لتناول الصراعات في العالم . وقد يجد القراء في البلاد الأخرى عَوْنًا في هذا الرسم التاريخي للمواقف الأمريكية النمطية تجاه العلاقات الدولية والسياسات الخارجية . ومعظم القيم الأخلاقية المشربة بالمعقيدة الدينية عند الأمريكيين تجاه السياسة بل و « تعاليم الكنيسة الإنجيلية » يمكن تفسيرها في كنف أزمة القرن نلأضي وثورته ، فلهما ظلال تصبغ تأملاتنا بصبغة زاهدة قائمة ، وتقود الأمريكيين إلى تفسير الحروب العالمية تفسيراً مختلفاً نوعاً ما عن تفسير تلك الشعوب التي تشمر بأنها الآن في موقف ثورى .

ربما كانت أصعب مهمة تواجه مؤرخ الفلسفة الأمريكية هي تجلية التيارات الحديثة في النظريات الأمريكية في المعرفة والقيم والأخلاق . ففي غضون القرن العشرين نمت في التفكير الفلسفي الأمريكي نزعة جعلت له مغزى متميزاً . فليس ثمة ما يماثل هذا التفكير في أى مكان آخر . ولكنه يتألف من عناصر عديدة ، كثير منها وفد من أوروبا . وهذا التفكير هو في قسم منه ، ذروة عمل فلاسفة أمريكيين ماتوا ولكن أفكارهم دعامة لعمل أولئك الذين يعيشون . إن جهود ذلك الجيل الثورى الذى يضم ، « وليم جيمس » ، « وشارل ساندروز بيرس » ، « وجوزيا رويس » ، « وجون ديوى » — وتقتصر على أبرز الأعلام — أنجبت مع الزمن شيئاً يقر الباحثون نامة بأنه الفلسفة الأمريكية . هؤلاء الذين خلفوا اهتماماً واسع النطاق بالفلسفة والتربية الفلسفية يمثلون أربعة مجالات مختلفة

في الثقافة الأمريكية . ولكنهم كفوا عن أن يكونوا شخصيات إقليمية بل ولم يفكروا أيضاً في أنفسهم على أنهم فلاسفة أمريكيون . لقد كانوا أذهاناً عالمية جنباً إلى جنب مع الحركات الفلسفية في أوروبا ، فضلاً عن أنهم قد أدلوا بدلوهم في الاتجاهات العالمية للفكر الأوربي . ولم يكن يتهاى للعمد الأمريكي في التفكير الظهور ما لم يرد إليه ذلك الحافز للنفس عبر المحيط الأطلنطي ، من خلال أعمال : رسل ، وهوايتيد ، ومور ، وأينشتين ، وبرجسون ، وهوسرل ، وبوانكاريه ، وكارناب ، وكاسيرر ، وماريتان ، وساتايانا ، وت . س . إليوت ، وهارولد لاسكي ، وكيركجارد ، وأونامونو ، وتيليتش .

فالكثير من « رياح المذاهب » هبت أخيراً في « المجال الأمريكي » وهو مجال خلقه عظماء الأمريكيين في مدار القرن ثم صدرت عنه المواصف إلى العالم في هذه العقود الأخيرة . ومع أن هذه الرياح تهب من جهات متعددة وتخلق تيارات متنوعة ، فإنها ساعدت أيضاً على خلق استجابة أمريكية الطابع . إن أنظمة المذاهب وخطوط البحث التي تزدهر الآن في الولايات المتحدة الأمريكية لها قدر كاف من التكامل والعالمية يجعلها قيمة بأن يوجه الانتباه إليها داخل أمريكا وخارجها .

الفصل الأول

الأفلاطونية والتجريبية في أمريكا المستعمرة

٣ — التراث الأفلاطوني للبيوريتان في نيويورك

من الخير أن نبدأ دراسة الفلسفة الأمريكية بفرع من المدرسة البيوريتانية «ورد جاهزاً» كما هو إلى «نيو إنجلاند» ، بعضه من كمبردج في إنجلترا وبعضه من هوللند حيث مراكز القيادة في القارة الأوروبية. فالخلفيون الذين حطوا الرحال في البداية في «مساوشوسس» كانت لهم إيديولوجية على غاية من الحصافة صقلت لهم سنوات من الصراع للترقي أوروبا. فبينما كانوا يضطهدون كفخولرج كانت هذه الفلسفة خير سلوى لهم كعقيدة. وقد ظلت بمثابة إنجيل لهم حين كانوا يشعرون بأنهم مضيعون في تيه الوثنية ، ولكنها ما لبثت أن غدت نظرية دستورية لحكوماتهم الدينية وأخذت تطوف بخيالهم فترة طويلة بعد أن لم تعد اعتقاداً .

وتعود بنا أصول البيوريتانية المحفلية إلى الوراء ، حيث عصر النهضة الأفلاطونية وبخاصة إلى «بيتراموس» (١٥١٥ - ١٥٨٢) . فقد كان فرنسا حثيماً للزرعة الإنسانية والأفلاطونية ، حل حملة عنيفة على منطق المدرسة الأرسطية وبلاغتها ، وبخاصة على المقولات والمحمولات التي بدت له معدومة الفائدة . ففي سنة ١٥٦١ تحول إلى الكالفينية ، وفي الجمع الكنسي في «نيم» سنة ١٥٧٢ ، اكتسب بعض الشهرة لدفاعه عن نظرية محفلية خالصة للكنيسة ضد المشيخيين الذين اتهموا هذه النظرية بأنها شديدة «الديمقراطية» ، ومن ثم «فهي متناقضة تماماً ومفسدة» . وقد اغتيل خلال مذبح «ساف بارثليميو» . وبذلك ساهمت حياته كما ساهم ممانه ليوجلامند قديساً وشهيداً بروتستانياً . وكانت مساهمته الفلسفية الرئيسية في إحياء الجدل الأفلاطوني أو القسم الثانية ،

وصياغته صياغة منهجية ، وقد اعتبره أساسياً وأعظم فائدة من منطق البرهنة عند أرسطو والمدرسين ، وتصور المنطق كفن لتنظيم الحكمة الطبيعية عند الإنسان . أكثر منه كعلم للبرهان . فكان يستعين بالجدل أو القسمة الثنائية المنهجية في تعليم فن إقامة التميزات وتحديد الفواصل . وقد أطلق على هذا الفن من التحليل . المنطق : الإبداع ، وأما الفرع الآخر للمنطق فسماه : الحكم أو النظام ، وهو فن ضم ما يفرقه الجدل ضمناً سليماً . وقد دافع « راموس » عن منهجه لقيمه التعليمية . أولاً ، ولكن بعض تلاميذه وخاصة أحد الطلاب الألمان في « ملانشتن » ويدعى « ج . هـ . أستاذ » طور المنهج الجدلي وجعل منه موسوعة للفنون والعلوم . وغدت موسوعة « أستاذ » (١٦٣٠) نصاً شاملاً سائماً للفلسفة البيوريتانية . وفي الموسوعة تمييز بين ثلاث نظم جبرية بالإضافة إلى النظام التعليمي . الهكسيولوجيا : معرفة عادات . الذهن وتكوينه . التكنولوجيا : سياق من الفنون مرتبة ترتيباً جدلياً لإظهار العلاقات . الجوهرية في المعرفة وإبراز وحدتها . الأركيولوجيا : نظام للمعايير والنهايات . أو مبادئ كل من المعرفة والوجود ، وهو يعادل على التقريب نظاماً للأفكار الأفلاطونية . والهدف العام من التعليم أو من الفلسفة الموسوعية ، هو تحويل الحكمة الطبيعية للإنسان إلى حجة منظمة حتى يصبح العقل الإنساني صورة من العقل الإلهي .

وفي سنة ١٥٨٠ أدخل « سير ولیم تمبل » منهج « راموس » إلى جامعة كمبريدج وساهم بهذا المنهج في نجاح الأفلاطونية هنالك . وغدا هذا المنهج أساساً للحجج الدفاع عن المحققين . ويمثل البيوريتان في كمبريدج : « ألكسندر ريتشاردسن » . و « جورج دونيم » و « أوتوني وتن » وبخاصة « ولیم ليمس » الذي أضحت كتاباته هي النصوص الفلسفية للأثورة في نيو إنجلاند الناشئة . وفي سنة ١٦٧٢ ، نفس السنة التي ظهرت فيها طبعة « راموس » : « الجدليات مع التعليق » ، نشر « ميلنر » :

« نظم فن المنطق مؤسسة على منهج بيتر راموس » - ومن البيوريتان الربانيين الآخرين الذين أذاعوا فلسفة « راموس » ، ولاهوت العهد : « وليم بركينز » و « جون برستون » و « توماس هوكر » .

ولقد درس « هوكر » فلسفة « راموس » على يدي « ريتشاردسن » .
بكبردرج قبل نزوحه إلى « نيوانجلند » ، حيث أصبح قوة في تفسير هذه الفلسفة ، وواصل جنباً إلى جنب مع فريق مثقف من رعاة « نيوانجلند » الدفاع الفلسفي عن الحفليين أجيالا عديدة . ولقد خلقت البيوريتانية الفلسفية في « نيوانجلند » تقليداً فكرياً متميزاً كانت قضاياها الرئيسية هي نظرية للذن الحكومة حكماً دينياً ، والنمو الأكاديمي « للتكنولوجيا » .

وكان الهدف الأول لفلسفة « راموس » ولاهوت العهد في أوروبا هو تزويد العلمانيين بالأدوات العقلية التي يقوِّضون بها امتيازات القساوسة ، وضرورة القرايين . وقوة الكنائس الرسمية . وفي إنجلترا كان أقصى ما يطمح فيه الحفليون هو أن يتاح للأبرشيات تنظيم مبادئ العهد كأجزاء معترف بها وقائمة في كنيسة إنجلترا . ومع أنهم واصلوا التبشير للعقيدة الكالفينية وهي أن جميع الممالك ينبغي أن تصبح دولا مقدسة فإنهم لم يتمكنوا من إخراج برنامجهم إلى حيز التنفيذ . وعلى عكس هذا ، كان من الممكن عملياً في « نيوانجلند » باليهود والعقود الاجتماعية تنظيم جماعات مستقلة ومدن أو محافل وممالك صغيرة للمسيح أو حكومات دينية ينتخب فيها الشعب الحكام والرعاة ، فيكونوا مسئولين جنباً إلى جنب عن تعزيز شريعة الله . ويشرح ذلك « جوناثان ميتشل » سنة ١٦٦٣ : « إن تشييد ممالك المسيح في كل المجتمعات ... كان هدفنا ، وهدفنا في هذه البلاد : وذلك مع توقيفنا للملكة البابوية الخفية ، وهي كعبتنا ومقصودنا الأسمى » . وقد علق الأستاذ « بري ميالر » على ذلك بمهارة فائقة فقال : « إن ما جعل أهل نيوانجلند

فريدن في العالم المسيحي في القرن السابع عشر ، وما فصلهم عن جميع الكنائس الإصلاحية وشكل منهم في الحقيقة شعباً خاصاً هو هذا المبدأ البديهي عندهم : « إن عهد العناية الإلهية يكسوه عهد الكنيسة برداء سياسى ظاهر على الطريقة الكنسية ^(١) » .

ومع أن الربانيين من سكان « نيوانجلند » قد جروا على سنة التصديق على الأحكام الربانية من محاريهم واستأثروا بسلطات دستور مميز ، فإن العلمانيين كانوا قادرين ، على المدى الطويل ، أن يثبتوا حقوقهم القائمة على العهد ، وقد قوّضوا بالتدريج ، الحكومات الدينية الأكليريكية من أجل قيام الديمقراطية . ولا شك أن الإكليروس قد أطلق صيحة استنكار لاستفحال خطر الانجلاء الجاحد لله ، ولكن الجيل الشاب ، حتى بين رجال الإكليروس لم يمر مثل هذا العويل إلا أضال انقباه . وفي عبارة أخرى ، ما كان في أوروبا ثورة الطبقات الوسطى على الامتيازات الكنسية ، أضحت في أمريكا أساساً إيجابياً لإقامة حجاجات سياسية مستقلة فقد فيها رجال الإكليروس سلطتهم شيئاً فشيئاً . وكان احتفاظهم بمنزلتهم مرهوناً بقدر أخدم أنفسهم بوجهة النظر العلمانية . ولم تكن مدن نيوانجلند مجرد أماكن لاستثمارات التجار للقافرين ، كما لم تكن دولا مقدسة ، بل كانت تجمع بين هذين الجانبين معاً . ولكن خرج إلى حيز الوجود شيئاً فشيئاً نمط من الاستقلال شمل مزيجاً من المثالية الأفلاطونية ونظرية الرخاء الاقتصادي الأمريكي . وأصبح « اختيار » الله « وعنايته » عقيدة الحكومات المستقلة وأيدولوجيتها .

وكان الانتقال من هذه الأفلاطونية البيوريتانية إلى الربوبية والدين الطبيعي

(١) انظر ص ٤٤٨ من :

Perry Miller : The New England Mind. (New York 1939).

سهلاً وتدرجياً ، ولا شعورياً إلى حد كبير . ذلك لأن الواضح ان البيوريتان لم يكونوا معتمدين على التنزيل الإنجيلي للشريعة والعهد ، بالحد الذي زعموه ، فقد كان منهجهم من البداية أقرب إلى المنهج الفلسفي الخالص منه إلى المنهج الإنجيلي .

وحين قامت المحاولات الأولى في نيوزلند لتأكيد الحقوق الطبيعية ضد ولاية الامر ورجال الأكليروس من أجل حكومة أكثر ديمقراطية ، رد الحاكم «وينثروب» رداً مؤثراً جداً ، واصمماً في تعبيراته الفلسفة البيوريتانية كل دعوة إلى « الحريات الطبيعية » بأنها تعد أيضاً دعوة إلى « الحريات الفاسدة » :

« للحرية وجهان ، حرية طبيعية (أى مثلاً تكون عليه طبيعتنا الآن من فساد) وحرية مدنية أو اتحادية . فالأولى يشترك فيها الإنسان مع السائمة وسائر الكائنات . وبهذا يكون للإنسان يسطاة في علاقته بأخيه الإنسان ، الحرية في أن يفعل ما يهوى ، فهي حرية للشر مثلاً هي حرية للخير . هذه الحرية تناقض السلطة وتتناقض معها . ولا يمكن أن تطبق أدنى قيد تفرضه عليها أشد السلطات عدالة . وممارسة هذه الحرية والاحتفاظ بها يجعل الناس يفشأون أشد شرأء ، ويفقدون مع الزمن أسوأ من الحيوانات الضارية : هذه الحرية هي العدو الأكبر للحقيقة والسلام ، وتهاجمها شرائع الله كلها ، لتكبح جاحها وتحضها . ونحن ندعو النوع الآخر من الحرية حرية مدنية أو اتحادية ، ويمكن أن نسميه أيضاً حرية أخلاقية بالإشارة إلى ذلك المهد بين الله وبين الإنسان في القانون الأخلاقي ، وفي المهود والقدساتير السياسية بين الناس وأنفسهم . هذه الحرية هي النافذة الخالصة والموضع الصحيح للسلطة ولا يمكنها أن تبقى بدونها وهي حرية ما هو خير وعادل وشريف . هذه الحرية هي التي عليكم أن تذودوا عنها ، وتفتدوها لا بما ملكت

أيمانكم فحسب بل وبمجهكم وأرواحكم ، إذا أفضى الأمر ذلك أيضاً ... هذه الحرية نصونها وتمارسها برضوخنا للسلطة هي مثيلة لذلك الضرب من الحرية الذي جعلنا به السيد للمسيح طلقاء»^(١) .

وكان يمكن « لهوبز » أن يجيب نفس الإجابة . ومع ذلك فهذه الحريات المدنية أو حريات العهد يتزايد حظها من الصدارة . وقد تغلّى « جون وايز » عن قضية البيوريتان حين أظهر أن لاهوت العهد في « الحرية المسيحية » يمكن أن توازيه نظرية العقد الإجتماعي الملمانية كما فسرها « بوفندورف » وهي تجعلنا « نعتبر انحطاط الإنسان الأخلاق أمرأ يمكن القضاء عليه » . وبتهاقت الوعي بالفساد شيئاً فشيئاً وباشتداد هياج للمستعمرات ضد أساليب التجارة البريطانية ، اشتدت الحفاوة في استقبال مجئ « جون لوك » (مجتاز عن الحكومة المدنية) في « نيو إنجلاند » واستخدما في نهاية الأمر لتبرير العصيان .

وما يصدق على النظرية الاجتماعية يصدق كذلك على الفلسفة الطبيعية . فقد اقترنت الأفلاطونية في كمبرج اقتراناً وثيقاً بنشأة العلم « النيوتنى » . وحين غدت دراسات « بيكون » و « نيوتن » و « لوك » في متناول الجميع في « نيو إنجلاند » سنة ١٧٠٠ ، سرعان ما اكتسعت الفيزياء والفلك الباليين في كتاب « راموس » .

(١) انظر ج ٢ م ٢٢٨ — ٢٢٩ من :

John Winthrop : History of New England ed. by James Kendall Hosmer (New York, 1908).

٢ — نظرية التقوى في الحب

وحتى قبل أن يتم لمدن الكنيسة البيوريتانية الاستقرار ، تدفقت إليها زرافات من الأفراد ، اكتفى الحكام الدينيون بالإشارة إليهم ببساطة على أنهم لا شريعة لهم — فوضويون في الدين — وتوجسوا منهم كخطر يهدد بالضياع إيمانهم الجماعى . فوفد أولا جماعة الأصدقاء (الكويكرز) ، والمفكرون للتنعيم وبعدم المنهجيين . وكل هؤلاء اندفعوا وراء الحماس أو الإحياء الدينى ، والوحى الفردى . وحين أحس البيوريتان بالخطر دعوا إلى الزهد والاستنارة فى مواجهة « المواطف المشتعلة » أو « الانفعاليين الدينيين » .

وقد اشتد الصراع الجذرى بين الفردية والروح الكنائسية فى اليقظة الكبرى حين هاجر إلى أمريكا أنصار التقوى وحمله الإنجيل من الأورو بين ومالوا بجماعات كبيرة من شعبها عن ميزان الاعتدال . وقد كان « جوناثان إدواردز » أشد جميع البيوريتان إحساساً بجذبية الصراع فتصدى له فى إقدام وحزم . درس أفلاطونية راموس وكمبردج فى جامعة « ييل » (وربما كان ذلك على يدي « صمويل جونسون » الذى كان مربيه لفترة قصيرة) . ولكن فى خلال سنى دراساته المعهدية وفدت من أوروبا مكتبة « دُمر » حاوية المؤلفات الرئيسية « للتعليم الجديد » وقد عكف عليها هو و« جونسون » للاتهام منها بنهم . وتأثر بوجه خاص بمؤلفين فلسفيين هما كتاب « لوك » : « مبحث فى العقل البشرى » وكتاب « هتشون » : « بحث فى أصول أفكارنا عن الجمال والفضيلة » . وقد صدر الكتاب الأول سنة ١٧١٧ بينما كان « جوناثان » لا يزال فى الجامعة ، وصدر الكتاب الثانى حوالى سنة ١٧٣٠ بينما كان راعيا شاباً فى « نورثامبتون » .

وبلغ الصراع الدينى فى شخصه ذروة العنف خلال الأعوام من ١٧٢٢ إلى ١٧٢٥ وفى سنة ١٧٣٤ انبث « الإحياء » أو « اليقظة » فى عقله .

وخلال هذه الأعوام عكف بالإضافة إلى قراءاته لفلسفة الجدد ، على قراءة كتاب كان مألوفاً لربانيين البيوريتان ، وأعاد قراءته دون أن يصل فيه إلى منزى جديد — هذا الكتاب هو : « اللاهوت النظرى والعملى » « لبيتر فان ماسترخت » . وكانت له نسخة إنجليزية فى متناول الأيدى . ومع أن « فان ماسترخت » كان شديد الصلة برجال لاهوت العهد الاسكتلنديين فقد كان أيضاً أحد مؤسسى مذهب التقوى الاسكتلندى . ومن خلال مذهب التقوى الوافد من القارة الأوربية تهيأ « إدواردز » تهيؤاً لاهوتياً لمذهب التقوى البريطانى والأمريكى فى « اليقظة الكبرى » . وما لبث « إدواردز » أن أضحى زعياً فكرياً بين « الأضواء الجديدة » كما كان يطلق على أولئك البيوريتان الذين مالوا إلى المذهب الفردى فى الدين ، وساهموا فى حركة الأحياء . وشاد « إدواردز » فلسفة قوية التأثير لعق شخصيته ، ولتناوله فى قدرة الأستاذ التيارات الفكرية فى عصره . وسنظر فى الفصل التالى من هذا الكتاب كيف درس « لوك » و « نيوتن » كمالين ، وستتناول فى هذا الفصل كيف أعاد تشكيل العرف البيوريتانى متأثراً بمذهبه فى التقوى .

وإذ تلقى « إدواردز » مفتاح البحث من « لوك » فى اهتمامه بالأفكار البسيطة للاحساس على أنها المصدر النهائى للتفكير ، وفى نظرية « هتشسون » فى الحس الأخلاقى ، ذهب إلى أنه لا بد أن تكون التجربة بالله نوعاً من التجربة الحسية بدلا من أن تكون مفهومة « بتبوير وسائله للإنسان » كما حاول البيوريتان ولاهوتيون عقليون آخرون أن يفهموا الله . وهو يذكر أنه فى شبابه قد ضجر بظنرية لللكوت المطلق لله ، إلى أن « إنشرح قلبه فجأة لله » . ووصفه البليغ يستأهل أن نقتبس منه مايلى :

« منذ صلبى ازدحم ذهنى باعتراضات على نظرية ملكوت الله فى إيثار من يشاء بحياة خالدة ، وفى نبذ من يحلوه نبذهم ، تاركاً إياهم للهلاك الأبدى وللعذاب المقيم فى جهنم ، وقد بدت هذه النظرية لى نظرية شنيعة . ولكننى أذكر جيداً الزمن الذى لاح لى فيه أننى اقتنعت بهذا الملكوت لله وبعدائه فى التصرف فى عياده منذ الأزل على هذا النحو . ورضيت عن ذلك كله تمام ، الرضى ، ولكننى لا أستطيع أبداً أن أذكر كيف وبأية وسيلة اقتنعت بذلك ، ولا أننى تخيلت أى تخيل فى ذلك الحين ، وبعد ذلك بفترة طويلة ، أن ثمة نفوذاً خارقاً لروح الله فى ذلك ، بل إننى الآن فقط أبعد نظراً ، وعقلى قد أدرك عدالة ذلك الأمر وصحته . وعلى ذلك فذهنى يتشبث بذلك الاقتناع ، ويقضى على جميع تلك الأغاليط والاعتراضات . وقد ألمّ بذهنى تحول رائع بصدد نظرية ملكوت الله ، من ذلك اليوم إلى هذا اليوم ، بحيث أننى يندر أن وجدت أشد من إثارة اعتراض عليها ، فى أشد للمانى إطلاقاً ، فيما يبديه الله من رحمة لأولئك الذين يريد أن يرحمهم ، ومن شقاء لأولئك الذين يريد أن يشقيهم . إن ملكوت الله وعدائه المطلقين بصدد الخلاص واللعنة هو ما يبدو أن ذهنى قد تأكد منه ، مثل تأكده من أى شىء أراه بعينى ، ويكون الأمر — على الأقل — على هذا النحو بين حين وآخر . ومع ذلك فكثيراً ما يكون لى منذ هذا الاقتناع الأول ، معنى آخر بالمرّة للملكوت الله عن ذلك الذى كان لى من قبل . فكثيراً ما لا يكون لدى الاقتناع فقط ، بل اقتناع بهيج . لقد بدت هذه النظرية فى كثير من الأحيان سارة ومشرقة وحلوة إلى أقصى حد . إن الملكوت المطلق هو ما أحب أن أنسبه إلى الله ، ولكن اقتناعى الأول لم يكن كذلك .

« والحالة الأولى التى أذكرها لتلك النمط من البهجة الحلوة الباطنية فى الله والموضوعات الإلهية ؛ وهى التى عشت فيها إلى الآن ، كانت عند تلاوتى لتلك الكلمات : والآن للملك الأزل ، الخالد ، الخفى ، وه وحده الحكيم الشرف

والمجد أبد الآبدین آمین . فحين كنت أطلع هذه الكلمات ، كان يخالج نفسي ، وكأنما كان يشيع في ثنائها ، إحساس بمجد الوجود الإلهي ، إحساس جديد مختلف تمام الاختلاف عن أى شيء تجربته من قبل . وليس هنالك في الكتاب المقدس ألبته ، كلمات بدت لي كما بدت هذه الكلمات . فقد خطر لي مبلغ الروعة التي تجلت في هذا الوجود ، ومبلغ ما سأنعم به من سعادة إذا نعمت بالله ، وسبحت إليه في ملكه . وبدوت وكأنني أذوب فيه إلى الأبد .

« وبعد ذلك تزايد إحساسي بالتدريج بالموضوعات الإلهية وغدا شيئاً فشيئاً أشد حيوية واكتسب قدراً أعظم من ذلك اللطف الباطني . وقد تحول مظهر كل شيء . وبدأ كأنما كان مظهراً هادئاً ، لطيفاً ، مصقولاً أو مظهراً للمجد الإلهي يكاد يكون في كل شيء »^(١) .

وإعبارة « يكاد يكون في كل شيء » مغزاها ، لأن « إدواردز » روى لنا كيف أن صقل هذا الإحساس الجديد قد أفضى به إلى الوحدة ، إلى أن يمشي مع الطبيعة ، وكيف أن مهامه الأكاديمية وعلاقاته الاجتماعية هبطت به إلى موقف متخاذل هش من الأشياء الروحية ، وجعلته يدرك أن لديه « أسباباً وفيرة للاقتناع بأن هذا العالم هو عالم المشقة والكدر ، وأنه لن يكون هنالك ألبته نوع آخر منه » . وقد عثاه ما كان يحسه في نفسه وما شاهده في أقرانه من « روح كبرياء واعتزاز باستقامة الرأي الذاتي » وكتب يقول ، في غير ما مرح ، كما يلوح :

« لقد تفت طويلاً إلى قلب كبير ، وإله أن أسجد أمام الله ، وحين أطلب الذلة فليس في وسمى أن أطيع فكرة أنني لست أكثر مثلاً من سائر المسيحيين

(١) انظر ص ٥٨ — ٦٠ من :

« Personal Narrative », in Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson (eds.), Jonathan Edwards, Representative Selections (New York 1935).

يبدو لي أنه وإن كانت درجات ذلهم قد تناسبهم ، فيكون من تعظيم نفسى تعظيماً فاجراً ، ألا أكون أدنى فى الذلة من بنى البشر أجمعين » ^(١) .

وعلى ذلك فقد نشأت فى ذهن « إدواردز » عاطفة متحكة ، واهتمام واحد ألا وهو أن ملكوت الله يندو على العالم باعاً شاملاً ، يعول العاطفة إلى خضوع والساحة الأخلاقية إلى ، « حب مقدس » .

فملى أساس هذا التفسير لتجربته الخاصة من جانب ، ومن ثانياً ملاحظاته « للمشاعر الدينية » أثناء اليقظة ، من جانب ثان ، وتحت نفوذ لاهوت التقوى من جانب ثالث ، انتهى إلى الاعتقاد فى « نور إلهى خارق للطبيعة » يكشف الله خلاله عن ذاته فى الباطن . وقد عني بأن يشرح « أن تلك الاختناعات التى قد يصل إليها الناس الطبيعيون عن إثمهم وشقايتهم ، ليست هى ذلك النور الإلهى الخارق للطبيعة » ^(٢) . وأن « هذا النور الروحى الإلهى لا يوجد فى أى انطباع من انطباعات الخيال » ^(٣) وأن « هذا النور الروحى ... هو شئ مختلف بالمرّة عن الإلهام : فهو لا يكشف عن نظرية جديدة ولا يوحى بأية قضية للذهن ، ولا يعلم أى شئ جديد عن الله والمسيح أو العالم الآخر » ^(٤) . وأن « ليس كل نظرة مؤثرة لدى الناس عن موضوعات الدين هى ذلك النور الإلهى » ^(٥) . إنه « إحساس حقيقى بسمو الله » ^(٦) .

« فتنة فارق بين أن يكون لنا رأى فى أن الله مقدس رحيم ، وبين أن

(١) المصدر السابق ص ٧٠ — ٧١ .

(٢) « نور إلهى خارق للطبيعة » انظر ص ١٢٠ نفس المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٤) ص ١٠٥ ، نفس المصدر .

(٥) ص ١٠٥ نفس المصدر .

(٦) ص ١٠٦ نفس المصدر .

يكون لنا إحساس بذلك الحب والجمال في قداسة الله ورحمته . هنالك فرق بين أن يكون لنا حكم عقلى بأن العسل حلوى وبين أن يكون لدينا إحساس بالحلاوة ، هنالك فرق واسع بين مجرد الحكم على شيء حكماً تأملياً عقلياً بأنه سام ، وبين الإحساس بطقه وجماله . فالأول يبقى فقط بالرأس ، والتأمل وحده هو الخاص به . ولكن القلب يختص بالثاني . وحين يكون القلب حساساً للجمال ، والظرف في الشيء ، فإنه يشعر حتماً باللذة في امتلاكه » ^(١) .

لقد اقتنع « إدواردز » بأن لديه بيئة تجريبية زاهرة ، مما يطالب « لوك » الناس بأن يجدوا اللذة في الله . ولكنه حريص على أن يبين أن حب الله واللذة التي نجدوها في « موضوعات الدين » ليست مشاعر طبيعية ، ذلك لأن الوسائل التي استخدمناها ليست طبيعية . وإذا اتبع « إدواردز » « لوك » اعتقد أن في « الفعل الإرادى » الطبيعى ، تتحدد الإرادة « بآخر قرار يصدره العقل » . وعلى العكس في حالة هذا الإحساس الخارق للطبيعة ، يخلق الإحساس بسمو الله وتقدير هذا السمو ، فهمنا له . وبهذا صاغ « إدواردز » بغاية العناية حجة تجريبية عن الحب الخارق للطبيعة أو الحب للقدس .

ومع ذلك فهو لم يكتف بهذه النظرية التجريبية ، وصاغ نفس الفكرة في صورة أفلاطونية . فلم يقم حجته فقط ، على نحو ما يفعل أهل التقوى ، على أساس أننا يتحتم أن نتقرب من الله من خلال « القلب » لا من خلال « الرأس » ؛ ولكن على أساس أن هذا الحب للقدس أو الخارق للطبيعة هو حب الكلى . ودعاه « الساحة نحو الوجود بوجه عام » أو « رضى الوجود عن الوجود » فكل فضيلة طبيعية أو أخلاقية ليست إلا انعكاساً لهذه « القضية الحقيقية » واشتقاقاً منها . وهذه مؤسسة لا على « حاسة أخلاقية » في الصورة الإنسانية

للتفريضة بل على سمو الوجود ذاته ، سمو الانسجام والنسبة بين أجزاء الموجود .
« حيث الحب هو كل جمال أو لي أصيل أو سمو بين الأذهان ، وإلى الحب مآل كل شيء يوجد بينها » (١) .

لقد أعاد « إدواردز » بناء أفلاطونية « راموس » المؤسسة على الفن الإلهي بنى صورة نقية للحب الأفلاطوني . وجعل واضحاً غاية الوضوح أن هذا « الحب المقدس » أو السباحة ليس شيئاً حسيّاً أو انفعالياً خالصاً . فهو تجريبي ، وهو « حاسة تجريبية » ، وينبئ ، يقينا ، ألا نخلط بينه وبين إلهام « الكويكرز » أو « المشاعر النضية للإحياءات الدينية » . وكتاب إدواردز : « رسالة عن المشاعر الدينية » هو كتاب قديم عتيق ويختلط تصوره « للعبادة المسيحية » أو التقديس العبادي مع الحب الأفلاطوني ومع الحساسية بالجمال .

ولكن بالنسبة للبيوريثان في « نيو إنجلند » كان لهذا الكتاب صدى حثيث وأثر مزعج . فحين كان إدواردز الشاب في « نورثامبتون » يبشر بين أرستقراطية « بوسطن » في موضوع « تمجيد الله في اعتماد الإنسان عليه » كان لذلك وقع مثير . فالحسنى لإحياء الأورثوذوكسية الكالفينية — نظرية الشرائع المطلقة القاطعة ، نظرية الفساد المتأصل ، نظرية الخير ، واللعنة ، والفداء — ألا كهد من أجل دولة مقدسة ، بل كوحى باطنى عيني بحب الله ، هذا السعى كان منعشاً مبهلاً للخواطر في آن واحد . وتقصد زاد تعذر تحقيق محاولة « إدواردز » لتوفيق بين البيوريثانية ومذهب التقوى بازدياد ظهور الفرقة بين الأضواء الجديدة « والأضواء القديمة » . فحين حاول هو وحاول أتباعه « بيللامى » و « إيمونز » و « هيكنتز » بحذف أقل من حذقه ، أن يستبعدوا « عهد منتصف الطريق » : الشئ « لسيكي يميوا في محافل » نيو إنجلند « شريعة

التمعید الدقیق والاعتراف الملنی بالتدین والتجدد الروحی ، صاروا قلة غیر محبوبة وانتہوا بأن أصبحوا فرقة صغیرة من الکلفانیین الذین لهم مکانهم الفلسفیة ، ولكنهم من الناحیة الاجتماعیة لا یمثلون مذهباً مستلغاً ، وفی دطاعهم عن بقائهم ، وكذلك من أجل « الحب المقدس » اضطر أصحاب الأضواء الجدیدة من أتباع « إدواردز » أن ینضموا إلى للشیخیین الذین أقصدوا فلسفتهم ورجعوا بتقواهم ، واستبدلوا بنزعهم الفریدیة الصفة للشیخیة للجزویة البروتستانت ، (إذا استخدمنا عبارة « جیفرسون ») ومحاولة تنظیم « حزب مسیحی مرکزی فی السیاسة »^(١) . ولم یشمل النفور الفلسفة والتقوی فی « نیو إنجلاند » فحسب ، بل فی جمیع أنحاء البلاد أيضاً ، وبذلك بادت القضية الی جاهد « إدواردز » من أجلها بخسران لم یکن لها أمل بعده .

٣ — المزمرة:

لقد تصورت للدرسة البیوریتانیة الله فی حدود الفن لا فی حدود الجوهر . ولكن أفلاطونی « کبرج » الذین لا ینتمون إلى مدرسة « راموس » كانوا أقل اهتماماً بمحاربة التصورات للدرسیة عن الجوهر وأشد قلقاً من تجدیدات.

(١) انظر الکرامة الی كتبها لمرزا ستایر الی :

: Ezra Stiles Ely : The Duty of Christian Freemen to Elect Christian Rulers (1827).

وقد أعید طبعها فی کتاب « جوزیف بلاو » ص ٥٥١ — ٥٦٢ .

: Joseph Blau (ed.) : American Philosophic Addresses (New York 1946) (1700 — 1900).

وارجع أيضاً الی :

Joseph Blau: «The Christian Party in Politics».

فی مجلة الدن المجلد التاسع (سبتمبر ١٩٤٦) .

«ديكارت» في علم الوجود. لقد ركز «هنري مور» انتباهه بخاصة على الصعوبات اللاهوتية الناجمة عن تمييز «ديكارت» بين الجوهر الممتد والجوهر المفكر. أين هو الله إذن؟ كانت إجابة «مور» التي جازاه فيها «نيوتن» بأن الله ممتد وأن الأشياء المادية توجد وجوداً حرفياً وكافياً في للذهب الإلهي.

وقد أفضى هذا «بنيتون» إلى أن يقدر المكان المطلق، ولم يترد «جوناثان إدواردز» في اقتفاء أثره.

«انزع عن العالم النور والحركة، وستكون حالته على النحو التالي : لن يكون هنالك أبيض ولا أسود، لا أزرق ولا أسمر، لا لامع ولا مظلم، لا شفاف ولا معتم، لا ضوء ولا صوت، لا حار ولا بارد، لا رطب ولا جاف، لا صلب ولا لين، لا متانة ولا امتداد، لا شكل ولا حجم ولا نسبة، لا جسم ولا روح، فما الذي يبقى إذن من العالم، إن العالم يوجد يقيناً، ولكن في الذهن الإلهي، وليس في مكان آخر^(١).

«إنني لأعتقد أنه بين بذاته لكل إنسان أن المكان ضروري، أزل، لا متناه، حاضر في جميع الأنحاء، ولكنني تحدثت أيضاً بناية الوضوح، فقلت من قبل إن المكان هو الله»^(٢).

«حين نقول إن العالم أعنى العالم المادي، لا يوجد إلا في الذهن، فإننا نبذل درجة من الدقة والتجريد. بحيث يتحتم علينا أن نحذر أقصى حذر من أن نكون قد خلطنا في الأمر وقدنا أنفسنا بسوء الفهم. فمن المستحيل أن يكون

(١) أنظر Being in Clarence H. Faust & Thomas H. Johnson (eds.), «Of

ص ٢٢ — ٢٣ من :

Jonathan Edwards, Representative Selections (New York 1935).

(٢) «ملاحظات على الفهم».

ما قصدناه هو أن يتحصر العالم في محيط ضيق يبلغ بضعة بوصات من المكان في بضعة من الأفكار تشغل المخ ، فيغدو هذا متلفضا ، ذلك أن علينا أن نتذكر أن الجسم الإنسانى والمخ ذاته يوجدان وجودا عقليا فقط ، بنفس المعنى الذى توجد به الأشياء الأخرى ، بحيث أن ما ندعوه مكانا ، هو أيضا فكرة .. ومن ثم فالأشياء توجد بحق في تلك الأمكنة ، فإن ما نفيه حين نقول ذلك هو . فحسب أن هذا الضرب من فكرتنا عن المكان ينتمى إلى مثل تلك الفكرة .. فلا ينبغي على ذلك أن يفهم من هذا ، أننا ننكر أن الأشياء تكون هناك ، حيث تبدو . ذلك لأن للبادئ التى ترسيها ، إذا نظر إليها نظرة أوثق لا تفضى إلى ذلك . كما لن نجد أنها تجمل الفلسفة الطبيعية أو علم علل أو أسباب التغيرات الجسمية علما خاويا ، ذلك لأن الوصول إلى أسباب الأشياء فى الفلسفة الطبيعية هو الوصول إلى نسبة نشاط الله ^(١)

لقد كان « إدواردز » فى ملاحظاته الأولى يمثل أفلاطونية « كمبردج » وهى دعامة لفلسفة « نيوتن » كما هى أساس « للبيوريتانية » ، ولا تختلف اختلافه عمايا عن المعرفة العلية . يقول « إدواردز » « فالأمر بالضبط واحد ، سواء وجدت الأفكار فى الذهن الإلهى أو وجدت الأشياء بنفس الطريقة كما يظن العامة » .. سواء أفسر نظام العلة والمعلول كنسبة فى السمو الإلهى ، أو كقانون طبيعى فليس ثمة فارق بين هذا وذاك فى نظر العلم . وإنما الفارق هو فحسب فى نظر الدين والخيال . ذلك لأن المثالية تفضى بالناس إلى أن ينظروا إلى الأشياء للادية على أنها « ظلال للموجودات » وأن يروا جمال الله وفنه « حين يكون بين جزء من الأجزاء وسائر الأجزاء تناسب ملائم ، يمثله اتفاق عام ورضى تام بينهما معا » ، « بحيث تبدو وكأن كلاً منها يحترم الآخر ، كما لو كانت كلها يجب بعضها البعض الآخر » ..

ولسكن لما كان « إدواردز » قد طالع « لوك » ورأى التحول العام للدين الطبيعي نحو الإيمان في روابط ضرورية، فقد راجع تقديره للمثالية شيئاً ما ، وحبد نظرية مثالية للعلية . ففي كتابه « الدفاع عن النظرية للسيحية الكبرى في الخطيئة الأصلية » الذي لم ينشر إلا سنة ١٧٥٨ ، أقام الحجة ضد فكرة الرابطة الضرورية ، منما كان يفعل « هيوم » في نفس الفترة على التقريب . والظاهر أن « إدواردز » وصل إلى نقده مستقلاً عن « هيوم » . ومن اليقيني أنه كانت له أهداف مختلفة تماماً فقد أقام الحجة ضد كل « الملل الثانوية » ونسب كل علة مباشرة إلى « دستور الله وحده » . فآله هو وحده « الوكيل » في العالم وهو يستخدم الأشياء المادية كوسائل ، ولسكن الأشياء للمادية لا تعمل ، إذا تحريماً الدقة في القول ، « كعمل فاعلية » .

« فالوجود السابق لا يمكن أن يكون العلة الصحيحة للوجود الجديد في اللحظة التالية ، أو الجزء التالي من للكان ، أكثر مما لو كانت في عصر سابق أو على مسافة ألف ميل ، دون أى وجود ليشغل الزمن الوسيط أو المكان الوسيط ومن ثم فوجود الكائنات المخلوقة ، في كل لحظة متعاقبة ، يجب أن يكون نتيجة عمل الله وإرادته وقوته المباشرة .

« ... ومن اليقيني أنه يترتب على هذه الأشياء ، أن الأشياء المستمرة في الوجود التي خلقها الله تعادل تماماً خلقاً مستمراً ، أو خلقه تلك الأشياء من لا شيء في كل لحظة من وجودها ^(١) .

« ... إن مجرى الطبيعة بكافته ، بكل ما يفتنى إليه ، كل قوانينه ومناهجه ، ثباته وانتظامه ، استمراره وعملياته ، هو دستور جازم ، وبهذا المعنى فاستمرار

(١) من ٢٢٢ — ٢٢٤ ، المصدر السابق .

وجود العالم وجميع أجزائه ، مثل طريقة الوجود المستمر ، يعتمد كلية على دستور جازم ، ذلك لأنه لا يترتب بالضرورة على ذلك ، أنه لما كان هنالك في آخر لحظة صورة ، أو ضوء ، أو لون ، أو مقاومة أو جاذبية أو فكر أو وعي ، أو أى شيء آخر يعتمد على غيره ، سيكون هنالك إذن شيء مماثل في اللحظة التالية . إن كل الوجود المعتمد على غيره أبداً كان ، هو في تيار متصل دائم الذهاب والإياب . متجدد كل لحظة ، مثل ألوان الأجسام التي تتجدد كل لحظة نتيجة للضوء الذي يسطع عليها ، والكل يصدر على الدوام من الله كما يصدر الضوء من الشمس ففيه نعيش ونتحرك . ويكون لنا وجودنا ^(١) .

إن نظرية « إدواردز » عن الله فاطر الكون والكائنات ، لا تمثل فقط عوداً إلى الكاثوليكية الأرثوذكسية ، وإنما تمثل أيضاً حجة إيجابية لمذهب وحدة الوجود المستند إلى « نيوتن » و « لوك » . ولم تفكر هذه النظرية وجود المادة ، وإنما تزعم أن المادة توجد وتعمل في الله . وقد أنكرت وجود الجوهر أو الجواهر ذلك لأن الله هو أكثر من جوهر ، هو للوجود الخالق باستمرار . وأنكرت كذلك العملية الآلية أو العلاقات الضرورية . ومن المهم أن نشير إلى أنه عند « إدواردز » توجد الإرادات الإنسانية أيضاً في الإرادة الإلهية وتتلخص نشاطها في الله فقط . ولم تكن للمادية هي المذهب المناقض منقضة مباشرة للمثالية « إدواردز » بل « الأرمينية » . لقد كانت مثالية « إدواردز » « ماضية للمثالية » باركلي .

والمنزى البعيد لدخول فلسفات اللامادية في الفلسفة الأمريكية في تلك الفترة هو أن المناهج الرئيسية التي نبتت منها هذه الفلسفات أصبحت تابعة لمناهج جديدة ، إن للمثالية ذاتها لم يكن لها عملياً ، دور قيادي في أمريكا إلا بعد قرون . وأقل من ذلك كله للمثالية اللامادية .

الفصل الثاني

عصر الاستنارة الأمريكي

١ — الفلسفة صامدة السلطة

لا يمكن تعريف عصر الاستنارة من وجهة الفلسفة ، وبخاصة في أمريكا ، حيث كان أقوى جانب له هو جانب النشاط العملي ، وأضعف جانب هو الدراسات النظرية . لم يكن هنالك صياغة منهجية للعقل الإنسانى في هذه البلاد . لم يكن هنالك موسوعة ، ولا فلاسفة ، ولا روح للمذهب ؛ ومع ذلك فليس في تاريخنا فترة كانت فيها اهتمامات الجمهور مرتبطة أوثق ارتباط بالمناخ الفلسفية من تلك الفترة . ولكن نسترجع الحياة العقائدية لهذا الجيل الثورى في أمريكا يلزم لنا أن نبيّن وجوهنا نحو النصوص الأكاديمية أو مذاهب اللاهوت والأخلاق أو ثمرات العزلة التأملية ، بل أن نتجه إلى صميم الشؤون العامة — إلى وثائق الدولة ، والآراء السياسية ، إلى دور الصحف ومنبر الوعاظ . فلم يحدث في أمريكا أن تتعمم التفكير الفلسفى والنشاط الاجتماعى بدرجة أشد مما كان عليه الحال في تلك الفترة . ومع أن كثيرا من التفلسف كان تفلسفا حينما اتفق ، يلتمس حلولاً كلية لمشكلات جزئية ، فليس يفيدنا في شيء أن نستبعد فكر الاستنارة كفكر عقلى خالص . ذلك أن الحقيقة الواضحة حول الحياة الأمريكية في ذلك العهد لم تكن فقط أن عيون العالم وآماله قد تركزت على أمريكا ، بل إن رجال الأعمال الأمريكين أيضاً ، قد شغلوا على نحو فريد بدوائر أوسع ، إن لم تكن دوائر عالمية ، لمضمونات اهتماماتهم وأقلامهم . لقد كان لديهم بالفعل « احترام مذهب لآراء المجلس البشرى » ؛ وما يبعث على الدهشة أن نرى إلى أى مدى فى الماضى والمستقبل

نظروا السكى يفهموا حاضرهم ، ولم يحدث أبدا أن كتب التاريخ بوعى وضمير قبلما كتب فى تلك الفترة ، كما ندر أن تكون الفلسفة منذ أيام قدامى اليونان قد نعمت بفرصة أعظم مما نعمت به فى ذلك العهد ، لممارسة مسئولية جهايزية .

ومن المستحيل أن نقرأ عن عصر الاستنارة الأمريكى ونكتب دون عاطفة . ذلك لأن هذا العصر يشمل قلب تراثنا كشعب ، وأعمق رابطة تربطنا بسائر الإنسانية . لقد كانت أمريكا حينئذ حدودا عالمية بمعنى مزدوج : فلقد جمعت فى نشاط واحد تأملات وعواطف أجيال عديدة من المفكرين الأوربيين ، وقد قادت الطريق أيضا نحو تجارب جريئة سياسية ودينية وأخلاقية ، لم يحدث أن شارك فيها العالم حتى ذلك العصر . فما يحجر مؤرخ القلعة شيئا ما أن يشير إلى « جون آدمز » و « بنيامين فرانكلين » و « توماس جيفرسون » و « جيمس ماديسون » كشخصيات عالمية ممتازة معبرة عن عصر الاستنارة ، ثم يضطر بعد ذلك إلى التسليم بأن كتاباتهم مليئة بالأفكار الشائنة ، وعقولهم محتشدة باللبس والخلط . فلم تكن لديهم مناهج للتفكير ، وكانوا يستعيرون قصدا معظم الأفكار المفترقة التى يطبقونها فى ميدان العمل ، فهم خامة فقيرة لقاعة اللرس . ولكنهم ما برحوا مع هذا ، قوى حية ورموزا كلاسيكية للفلسفة الأمريكية . فإذا كان ثمة فشل ، فى مثل هذه الدراسات ، فى إظهار عصر الاستنارة الأمريكى « كثورة مجيدة » فى الفكر والعمل على حد سواء ؛ فوزره واقع على المؤرخ لا على عصر الاستنارة ذاته .

يبد أن عصر الاستنارة فشل بالفعل بمعنى ما . فإن أفكار هذا العصر سرعان ما نبذت أو فسدت ، ودفنت خططه للمستقبل ، وأعقبه رد فعل عنيف مشبوب ضد مثله العليا ومزاعمه .

لقد كانت قصته قصة درامية : فما أسرع ما استحوالت شعاراته العظيمة

— الحقوق الطبيعية ، الحرية الدينية ، الدين للتححرر ، الفكر الحر ، التقدم العالمى والاستنارة — إلى أصوات جوفاء . وكل كان كشف هذه الأوهام شاملاً كتب أحد الزارعين فى « فرجينيا » حوالى سنة ١٨٥٠ ، إنه ليرى أن المذاهب الديمقراطية « سببت شراً أكثر مما كان يمكن أن يسببه معارضو الحقوق الشعبية ، إذا كانت قوتهم تعادل رغبتهم إن حكومة قائمة على الاقتراع العام ستكون حكومة الشعب فى أسوأ صورة . . . »^(١) وفى احتفال أحد الأحرار الألمان فى « سينسيناتى » « جيفرسون » سنة ١٨٥٥ رأى سقوط الحرية سقوطاً تاماً فى الحضارة الأمريكية^(٢) . وفى سنة ١٨٥٩ ، كتب « لينكولن » :

« إن مبادئ « جيفرسون » هى تعريفات مجتمعت حر ومبادئه ، ومع ذلك فقد نجح البعض فى إنكارها واستبعادها . فأحدم يسميها متعجلاً « تعميمات براءة » وآخر يدعوها فى غلظة « أكاذيب مقضوكة » وآخرون يحتجون فى خبث بأنها تنطبق على « أجناس أعلى » . هذه التعبيرات لإيدان بعودة الحكم الاستبدادى . بهذا^(٣) » .

ولكن رد الفعل هذا قاصر عن البرهنة على أن عصر الاستنارة لم يكن بالفعل عصرًا مستنيرًا . بالعكس ، كان هنالك حينئذ متزايد بين الفلاسفة الأمريكيين

(١) انظر ص ٤٤ من :

Avery O. Craven, Edmund Ruffin : Southerner (New York, 1923),

راجع بالمثل وبخاصة الفصل ١٩ من :

George Fitzhugh: Sociology for the South (Richmond, 1854).

(٢) انظر ص ١٩ من :

J. B. Stallo: Reden, Abhandlungen and briefe (Cincinnati 1893)

(٣) واردة فى كتاب :

Albert Ellery Bergh (ed.): The Writings of Thomas Jefferson (Washington, 1903), I, xvi— xvii

العودة إلى ذكرى تلك الأيام العظيمة ، وليس هنالك مفكر أمريكي يستطيع أن يمنع نفسه من أن يغبط الفلسفة على ما جتته إذ ذاك من فائدة وما نعمت به من حرية .

٢ — السماحة

بدأ عصر الاستنارة في سرور وانتهى في خوف . ففي خلال مراحل الأولى نبع الإيمان في سماحة كلية من التفاؤل اللاهوتي . وفي أمريكا تجلت هذه السمة مع « كوتن مائر » وهو حاكم ديني قديم ذو مهابة ، تصور واجبه للمنى في « عمل الخير » . فهو لم يكتب « مباحثه لعمل الخير » فقط بل كان يذهب أيضا من بيت إلى بيت « ليفعل الخير » حيثما ارتاب في حضور الرزيلة . وقد أصبح ضميرا نابضا بالحركة . فوضوع « الخير للمسيحي » في تصوير « إدواردز » للسماحة هو الله ، والمتنفع هي نفس الإنسان . ولكن البيوريتان الغالين تصوروا السماحة في حدود فعل الخير للآخرين ، متخيلين أن الله نفسه لا يهتم بمجده الذاتي اهتمامه . بسعادة مخلوقاته . وكتاب « مائر » : « الفيلسوف للمسيحي » من الصور الأولى المعبرة عن هذا التصور ، وهو مؤسس على ما في الطبيعة من تناسب وخطة مرسومة . وكتاب « تيلر » : « التمثيل في الدين » وكتاب « بالي » : « اللاهوت الطبيعي » ، من المؤلفات التي تبسط في أسلوب جديد ، الحجة عن الخططة الإلهية .

فقد تزايد عند « صفوة » سكان « نيو إنجلاند » المستمعين بالرشاء الاعتقاد في عناية إلهية كلية . حتى كتاب « وولستون » : « الدين الطبيعي » كان يطالع ويُدح في نطاق واسع . وقد جعل « صمويل جونسون » من هذا الكتاب أساسا لكتاب

الأخلاق . فإذا اتخذ « وولستون » نموذجاً ، شرح لنا أن الله يعامل كل شيء . بما هو عليه بالفعل طبقاً للحقيقة . وعلى ذلك فهو يعامل الإنسان كوجود خلق . للسمادة (السعادة السرمدية بالطبع) .

« يجب علينا أن ندخل في اعتبارنا . طبيعتنا بأسرها ، وبقاءنا من حيث كوننا مخلوقات حاسة عاقلة ، اجتماعية خالدة ؛ فلا بد أن تكون طبيعتنا إذن هي ، الخير والسمادة للطبيعة البشرية كلها ، والنظام الأخلاقي الشامل ، في الزمن ، وفي السرمدية . ومن ثم فخير الجسم الحيواني أولدة الإحساس ليس إلا خيالاً ، ويتقطع عن كونه خيراً ، بل له أيضاً طبيعة الشر ، بقدر تنافره مع خير النفس وسمادتها : وذلك هو شأن الخير الخاص ، بقدر ما هو متنافر مع الخير العام . والخير المؤقت بقدر تنافره مع ما هو سرمدي . وهذا هو الذي يجعل خيراً : وسمادتنا في شمولها ، يلتقيان مع حقيقة الأشياء وطبيعتها ، بل وينجمان عنها . أو أن الأسماء والمشاعر والأفعال ، معتبرة على ما هي عليه في الواقع ، ذلك لأن تأملها مثيل لتأملها صالحة ومتجهة بطبيعتها إلى أن تجعل طبيعتنا العقلية والاجتماعية . والخالدة سعيدة تماماً في عمومها^(١) . »

وكان « بنيامين فرانكلين » - الذي لم يقرأ كتاب « وولستون » فقط ، وإنما اتخذ نموذجاً له أيضاً خلال إقامته القصيرة في لندن - ميالاً إلى السخرية من مثل هذه البهجة . وقد نجحت رسالته عن الحرية والضرورة ، والذوق الألم نجاحاً رائعاً . في هذا الصدد . لقد كان فرانكلين وطنياً لودعياً قوى الشخصية ، تمثل فيه النزعة الإنسانية العلمانية ، فهو إنسان وهب نفسه مخلصاً متفانياً للخدمة العامة . والمشروعات النافذة . وكتابه « فن الفضيلة » و « ريتشارد الفقير » اللذان

(١) انظر ج ٢ ص ٤٤٨ من :

Herbert & Carol Schneider (ed) : Samuel Johnson President of Kings College, His Career and Writings (New York, 1929)

يفسران عادة بأنهما عبادة للاقتصاد والأفكار الرأسمالية ، كانا في نظره محاولات « لفعل الخير » . إن ما جعل من « فرانكلين » شخصية ثورية في أمريكا هو الطابع العلماني لتفكيره وأخلاقه . فقد احتفظ بالكثير من إتهام « اليانكي » واكتسب بعضاً مما عند « الكويكر » من تنوع . وكان راضياً عن القيمة الاقتصادية للفضائل البيوريتانية . ولكنه أزال إزالة تامة غلاف التقديس الذي يخلّفها ووضعها على قاعدة فنية خالصة . ولا يخامر قارئ « يوميات ريتشارد «الفقر» شك أبداً في أن الحس المشترك والحكمة الماثورة الماثلة فيها كانت تنويجاً لصراع عقلي ، ولكدح شاق من أجل التحرر . ويبدو هذا الكتاب كله عادياً مألوفاً وساذجاً ، ولكن قارئ « سيرة «فرانكلين» لحياته ، وأفضل من ذلك كتاباته المبكرة عن الربوبية ، يمكن أن يرى إلى أي حد كانت الاستقارة والسفسطة والأمانة متسربة في اكتشافه للحس المشترك في موكب اللاهوت :

« لقد كنا نجادل أحياناً ، ويبلغ بنا الروع بالحجة مبلنه - حتى تغدو الرغبة في المجادلة عادة سيئة جداً . . . فضلاً عن الحديث المتكبد المفسد ، فثمة سامة وربما عداوات تنشأ بين أولئك الذين كان يمكن أن تجمع بينهم الصداقة . لقد وصلت إلى هذه الحقيقة بقراءة كتب أبي عن المجادلة في الدين .

« وقد لاحظت منذ ذلك الحين أن الأشخاص ذوي الحس المرفه يندران يقوموا في هذه المجادلة ، باستثناء المحامين وزجال الجامعات ، وبوجه عام الناس من كل لون ، الذين تربوا في أديرتهم .

« ولقد نشأت مقتنماً بأن للحقيقة ، والإخلاص ، والتكامل أقصى أهمية للإسعاده في الحياة^(١) » .

(١) انظر حياة بنيامين فرانكلين بقلمه :

لقد نهض « فرانكلين » بذلك التفسير الفلسفي الكامل الواضح الذي حدث تدريجياً عند البيوريتان . وبدأ هؤلاء يفهمون بوعي متفاوت أن لما يدعى « الأخلاق البيوريتانية » أساساً ضعيفاً كما أن له تعبيراً لاهوتياً . لقد اضطرب سكان « نيو إنجلاند » أن يكونوا بيوريتان وذلك بسبب رغبتهم في بناء « نيو إنجلاند » وليس كما يظن عامة ، بسبب نزعة الكالفينية . إن السبب المباشر الرئيسى « للضمير الممذّب » أو للإحساس بالإثم ، وهو الذى يرى المذهب الكالفينى أنه فى أغلب الظن نتيجة للحرمان ، والقدر ، يوجد فى الطالب الصحيحة للحياة الأولى . لقد كان القس حريصين على أن يأمر الله بما نحتاج إليه ويمنع ما يقف حجر عثرة .

لقد قام « بنيامين فرانكلين » بمحاولة المحافظة على الفضائل البيوريتانية فى صرامتها ، على أن يتخلى تخلياً تاماً عن عقوباتها اللاهوتية . وبني صرح الأخلاقية على أسس نفعية ، وجعل لها عقوبات عملية . وفى هذا حقق نجاحاً مرموقاً . لقد وضع « فرانكلين » الأمر كله فى بضعة كلمات : « لم يكن للوحى من حيث هو كذلك أى وزن عندى ، ولكنى أخذت بالرأى القاهب إلى أنه وإن لم تكن بعض الأفعال سيئة ، لأنها ممنوعة بالوحى أو حسنة لأن الوحى يوصى بها ، فربما كانت هذه الأفعال مع ذلك ممنوعة لأنها سيئة لنا أو موصى بها لأنها مفيدة لنا ، فى طبائنها ، على أن توضع جميع ملابسات الأشياء موضع الاعتبار ، ^(١) وكل ما يتبقى قوله هو ببساطة ، ما أعاد « فرانكلين » قوله مرة أخرى : إن شئت أن تنجز أمراً فهذه هى الوسائل الضرورية : الاعتدال ، الصمت ، النظام ، التصميم ، الاقتصاد ، الاجتهاد ، الإخلاص ، العدالة . . . إلخ . فإذا سأل أحد من الناس عن الدليل ، فإن فرانكلين يشير إلى تجربته هو وإلى المتوسطين أنفسهم كشاهد على ذلك .

(١) نفس المصدر السابق .

اغدهم الفلاسفة ببساطة هذه الفلسفة ، فإن « فرانكلين » يعد نموذجاً لما يطلق عليه الأوروبيون « الأمركة » في اهتمامه بالقيم التي تستخدم كأدوات . فالقيم التي تعتبر غايات ، وإن كان قد سلم بها ، إلا أنه نادراً ما قصد إلى وضعها موضع التعريف والمناقشة ، ذلك لأن في أمريكا ، (على نحو ما يكون الأمر في غيرها من البلاد أيضاً ، في هذا الصدد) تختار الغايات منذ القدم وفي يسر ، مثلما يختار الأطفال الأديان ، فإن هذه الأديان تؤخذ كأمر مسلم به كجزء من البيئة العفوية ، ويندر أن تحدث مناسبة لنقدها نقداً جاداً . لم يكن « فرانكلين » معنياً بوضع تعاليمه البيوريتانية كغاية في ذاتها . فهو يفترض أن للناس غايات ، وأنهم يودون أن يكونوا « أحراراً بسطاء » وأنهم يفهمون الثروة كمجرد وسيلة ضرورية للاستمتاع بالغايات الحقيقية للجمع مرفه « فالقوم مبكراً والاستيقاظ مبكراً » يجعل الإنسان سليماً ، غنياً ، حكيماً « فالصحة والنزى والحكمة - هذا الجمع بينها ليس تلخيصاً سيئاً للخبرات الحقيقية للحياة الإنسانية . ولكن واحداً من هذه الخبرات لم يظهر في قائمة « فرانكلين » ، عن الفضائل ، التي عنيت لحسب بجانب النوم للبكر واليقظة للبكرة في الحياة .

وبعبارة أخرى إن الفضائل البيوريتانية ، بقدر ما لم تكن فلسفة لمثل عليا إنسانية لم تكن كذلك عوضاً عن الأخلاق الأرسطية ولا تمجيداً للنزعة البورجوازية التجارية . فإذا كانت الأخلاقية البيوريتانية تقوم مقام شيء ما ، فهي تقوم مقام الفضائل المسيحية التقليدية ، لأنها أيضاً ، تكون فلسفة لنظام الحياة . لقد جرى العرف على تصوير الحياة المسيحية ، على أنها حياة مذلّة ، وإحسان ، وتوبة ، ومسغبة ، وإنكار للذات ، وروح تسامح . والفضائل البيوريتانية ، رغم أن اللاهوت المسيحي لا يعتمد عليها ، لم تكن مسيحية بالعرف .

هذا الانفصال عن العرف المسيحي الأخلاقي ، الذي جمّله « فرانكلين »

راضحاً في فلسفته ، هو في صميم التعارض بين « اليانكي » و « المسيحي » وهو أيضاً في قلب عصر الاستنارة الأمريكي بوجه عام . ولو أن الاستنارة الأمريكية اتبعت « فرانكلين » في الاقتداء بالساحة العملية ، والإنسانية العلمانية ، خلقت ما كانت أوروبا تتوقمه منها . ولكنها اتبعت النمط الأكثر تقليداً ، فارتبطت بالمقيدة العاطفية في الساحة ، وخلقت « ديناً متحرراً » . وما لبثت فضائل « فرانكلين » ، أن ابتعدت عن سماعته ، وقاده هذا إلى أن يتصورها كوسائل نحو حياة حرة وسهلة ، تغدو شاقة في ثقافة للنفاة الجامحة ، والعمل الذي .

٣ — نظرية الحرية

كان انتصار أنصار حزب المويج الانجليزى انتصاراً علمانيا سنة ١٦٨٨ ذروة للشورة البيوريتانية وابتصاراً لها ، وقد صاغت فلسفة « لوك » السياسية في صورة علمانية معظم الأهداف العملية للمنشقين — الحقوق الدستورية ، التسامح ، والأمن . وقد حدث تطور مماثل في « نيو إنجلند » : صياغة للذهب البيوريتانى صياغة علمانية في نظرية للحرية . ولكن القسس عجزوا عن أن يتولوا زمام القيادة في فترة الانتقال تلك ، لأن حكام البيوريتان الدينيين كانوا يخشون التيارات العلمانية ، وقليل منهم أحيا النظرية « الكالفينية » القديمة في مقاومة الطغيان . ومن أشد هذه النماذج إثارة للشغف هو تلك الموعظة « الثورية » المشهورة . التي كان يتلوها الرئيس « جون ويندرسمون » على طلاب « برنستون » في ١٧ مايو سنة ١٧٧٦ ، وفيها يحتج بأن إرادة الله المطلقة تتبر عواطف المستوطنين المضطربة ضد مضطهديهم . « إن سحق الإنسان حين يبلغ أقصى شدته يشبع إرادته ، ويفضى به في نهاية الأمر إلى إيثار ما هو خير له » . ^(١) ولكن

(١) انظر ص ١٦ من :

John Witherspoon : The Dominion of Providence over the Passions of Men (Philadelphia, 1777).

حتى « ويذرسمون » ، بعد أن بسط نظريته الأرثوذكسية عن استخدام الله لمواطف الناس ، كرّس النصف الأخير من دعوته إلى نداء علماني جلي للشباب ، كي يقاتلوا بشجاعة ذوداً عن حقوقهم ومن أجل « قضية العدالة ، والحرية والطبيعة الإنسانية » ، وقد توخى أن يوحد المذهبيين بأن يبنى حججه على أساس تاريخي ، ألا وهو أن فقدان الحرية المدنية يجرّ معه دائماً فقدان الحرية الدينية « وأتينا إذاً تخليفاً عن صفتنا الزمنية ، فإننا نسلم ضميرنا في عين الوقت للرق » ^(١) .

وقد سبق تهية الثأرين بهذه الطريقة للاهوت البيوريتاني ، تهية مماثلة قام بها « جون وايز » . فهو في دفاعه عن حريات المحافل المحلية (١٧١٧) قد تحول عن الحجاج الكنسية وعن مبادئ البيوريتان إلى « قانون الطبيعة ونورها » (وبخاصة عند « يوفندورف ») إلى نظرية « مناعات الإنسان » وقد خصصها على ما يلي : « المناعات الرئيسية المتتمية لطبيعة الإنسان » : حرية الإنسان في اتباع حكمه العقلي الخالص ، والحرية الشخصية والمساواة ، وإتاحة الفرصة له لينضم إلى أقرانه في ممارسة السيادة الشعبية والعقد الاجتماعي . وينتهي « جون وايز » بصراحة تامة إلى القول بأن من بين جميع الحكومات « في العالم يمكن أن تكون الملكية المنتظمة (مميزة من الملكية المستقبلية) القائمة على ديمقراطية نبيلة كأساس لها ، أعدها » ^(٢) . وحينئذ تشجع بعض قساوسة « نيو إنجلاند » على

وفي نفس الفترة يلق « وذرسمون » بفطنته اللاهوتية المعتادة . « هنالك في كثير من الأحيان مزج يمكن تمييزه بين السيادة والسل في تأسيه العناية الإلهية » .

(١) ص ٢٨ نفس المصدر السابق .

(٢) انظر هامش ص ٣٩ من :

Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch : Philosophy in America (N. Y, 1939).

١٩. الاعتداء « ججوة ثمان مائهيو » الذي أعلن في: « مواعظ إلى الشباب » (١٧٦٣) أن حب الحرية والوطن وكرهية الاستبداد والظلم هما جوهر الدين الحقيقي . ولكن « مائهيو » وأنصاره من التأثيرين لم يبذلوا إلا محاولة ضئيلة لاشتقاق هذه النظرية من للذهب البيوريتاني . والواقع ، أنه لم يكن راعياً « راسخ » القدم » وقد وصفه « سمويل جونسون » وهو من « التوري » « أنه من أولئك المفكرين التمتعيين الذين لا يمكن أن يعدوا ، إلا نادراً ، مسيحين خيراً من الأتراك » .

وكان من الأيسر على أغنياء التجار التمردين أن يطرحوا الادعاء « البيوريتاني » في الاعتقاد بأن كمال مطلق على الله ، وبوجوب الطاعة « للحكام » وأن يصبحوا شيئاً فشيئاً من « الهويج » إن لم يكونوا من الجمهوريين استعداداً . لذلك الإعلان العلاني للدهش لاستقلالهم . ومن ثم فقد انتشر في سرعة البرق « في جميع أنحاء المستعمرات تصور علماني للتاريخ والقدم .

فبرغم شيوع نداعات « قوميين » و « فرانكلين » ، بالخصافة « والحس المشترك » ، أخذ الزعماء الأمريكيون على عاتقهم مشقة تدعيم المبادئ الكلاسيكية الحديثة فقط ، بل وأيضا الكلاسيكية القديمة سواء بسواء . لقد كان غزو القانون الروماني والفلسفة السيانية اليونانية لأمريكا — وهما اللذان لم يؤد لهما البيوريتان إلا خدمة مشفوية — كان هذا النزوف ذاته حدثاً جلالاً في تاريخ الفكر الأمريكي ، ومساهمة كبرى للاستنارة . ودون أن نمود إلى الأصول الكلاسيكية ، يمكننا على الأقل أن نبين الأفكار والتيارات الفلسفية الرئيسية ، التي ظهرت مع محاولات تبرير الثورة ، وفي حومة الجدل والنقاش حول الدستور .

(أ) للعقد الاجتماعي والحكومولث . كان من اليسور صياغة النظرية البيوريتانية لهذه الكنيسة صياغة علمانية . وقد تحقق هذا بقدر كبير بفضل

« لوك » وأنصار الهويج الإنجليز . فنكل ما كان مطلوباً للتوفيق بين المقدد الاجتماعي في الصورة التي بسطه فيها « لوك » وبين للطلاب الأمريكية هو صيغة بالصيغة . الجمهورية بإضافة مقتطفات من النظريات الرومانية الكلاسيكية للمقدد الاجتماعي ، وخير الجماعة ، وقانون الطبيعة . فإلى فترة من الزمن بدا للمحاميين للمستوطنين أمثال « جون آدمز » و « توماس جيفرسون » ، أن للشكالات النظرية مثلها مثل المشكلات العملية يمكن حلها في نطاق الامبراطورية البريطانية ، مثلاً كان يأمل الحفانيون المعارضون للانفصال أن يبقوا في كنف كنيسة إنجلترا لتعتبر المستعمرات أقطاراً متعددة لكل منها تشريعاته ، ولكل منها عقد إرادى يربط بينها وبين التاج المشترك ، والقانون المشترك للامبراطورية ، وتشريعاته الخاصة به . وحينئذ تشكل بريطانيا العظمى معاً مع « دولها الزميلة الحرة » اتحاداً فيدرالياً امبراطورياً من دول حرة ، مثلاً النظرية الخلفية للأبرشيات الحرة المتحدة في الكنيسة « الأنجليكانية » تحت سلطة للسبيج ، وهو وحده العامل الأسمى وقد كان من السهل النظر إلى المستعمرات على هذا الوجه ، وذلك لأن مراسيمها مؤسسة بوضوح على عقود . مثل هذه الدول ، وإن كانت متحدة ، يمكن أن تكون حرة ، مادامت كل دولة منها تحظى بحكومتها النيابية ، وكل منها يمكنها في حدود القانون المشترك أن تقترح على طبيعة مساهمتها في الدولة الكبرى المشتركة ومدى هذه المساهمة . وقد يكون العامل الوحيد المطلوب لتأمين الوحدة . بالإضافة إلى صلة الولاء المشترك نحو التاج ، هو محكمة امبراطورية عليا مستقلة ، وظيفتها الوحيدة هي الحكم بدمتورية قرارات كل هيئة تشريعية . هذا التصور لكونمولث اتحادى من مجتمعات حرة (متعاقدة) دعا إليه بحماس في سنة ١٧٩٠ أولو الأمر الساعون إلى التوفيق على جانبي الأطلنطى ، والذين كانوا يأملون أن

ييسكون الصراع الاقتصادي بين الوطن الأم والمستعمرات لاحقا خطوة لإصلاح الدستور^(١).

ولكن ، كما يعلم الجميع ، ما ثبت أنه خطة غير عملية لكونفولت امبراطوري سرعان ما غداة عامة فعالة للتعاون بين المستعمرات ، ثم لاتحاد فيدرالى بين الدول . لقد كان كل واحد يتوقع أن يسكون التشريع الانحادى مركزا أساسيا للاضطراب والشقاق ، لنفس السبب الذى كان البرلمان الانجليزى من أجله مركزا عاصفيا للسياسة الاستعمارية ، وقد كان لهذا أن يسكون كأمر جوهرى للحرية . ولكن جهازا تنفيذيا واحدا أو محكمة عليا ينبئ مع هذا أن تقيا السلام ، وعليهما الممول فى ضمان الأمن للكل . هذا النموذج الجذرى للفكر السياسى الأمريكى ما بين سنة ١٧٦٠ إلى حوالى ١٨٢٠ ، لم يكن فحسب وسيلة عملية لكسب الحرب وبسط جناح السلم ، وإنما كان كذلك تجسيدا عمليا لفلسفة اجتماعية « خالطة الاتحادية » التى كان واضعوها لا يفتأون يزعمون بها ، كانت تطبيقيا مزدوجا لنظرية عقد اجتماعى ، أو ، كانت كما أبان عن ذلك « جيفرسون » — جمهورية كبرى مشيدة من جمهوريات صغيرة . لقد كانت كل مدينة فى « نيو إنجلند » ، وكل مقاطعة أو « مئات المقاطعات » وكل دويلة ينظر إليها مثلما ينظر إلى الاتحاد الكبير ؛ على أنها مجتمع كامل قائم على أساس المقد ؛ وكان « توماس جيفرسون » ، بخاصة ، حريصا على أن تحتفظ هذه الجمهوريات الصغيرة بنشاطها ، إذ كان يعتقد أن سلامة الجمهورية الكبرى مرهونة ببقظة هذه المجتمعات المحلية ومالها من خصال جمهورية .

(١) فى المستعمرات كان « بنامين فرانكلين » و « ممويل جونسون » من أول من بادر بالمناداة بالاتحاد قبل أن تثار مسألة الاستقلال ، ومن الغريب أن « جونسون » اعتبر مطالبة بساافة أمريكين العبودية الكيفية لهذه الفكرة .

« إننى لأجرو على القول بأن هذه الجمهوريات ستكون مع الزمن هي، وحكومتها المركزية، مثلها مثل الكواكب، التى تدور فى فلك الشمس، تؤثر فيها وتتأثر بها تبعاً لأوزانها والمسافات التى تفصل بينها، وينجم عنها ذلك التوازن الجليل الذى ينهض عليه دستورنا، والذى اعتقد أنه سيظهر للعالم فى درجة من الكمال لا مثيل لها إلا فى نظام المجموعة الشمسية ذاته، ومن ثم فرجل الدولة المستنير، هو الذى يتوخى أن يحافظ على وزن كل جزء، وفقوده، ذلك لأن إعطاء أى جزء فوق مقدوره، سيقوض التوازن العلم^(١) ».

وتبعاً لنظرية التماثل هذه تكون الجمهورية أو الكومنولث بمثابة اتحاد إرادى شرعى للمواطنين الذين يتعهد كل منهم بحماية حقوق الآخر الطبيعية، ولهذا الغاية يعين « مندوباً » « وصياً » أو حكومة تقيم الحقوق المدنية أو العدالة. وليس هذا تمامه متبادلاً للحقوق لصاحب السيادة (كما هو الشأن عند هوبز)، أو إقراراً بإرادة الأغلبية على أنها صاحبة السيادة (كما هو الأمر عند لوك). وإنما هو الشعب الذى يمارس حريته أو سيادته (إذا كان لا بد من الاحتفاظ بهذه الفكرة) بتأييد حقوق كل فرد واحترامها وتعزيزها، لا بترك تلك الحقوق للحكومة ما « لقد جاهر « توماس بين » - وهو من غلاة الجمهوريين - فى شجاعة « بسيادة الشعب » بينما كان « جيمس ويلسون » يكشف بوعى عن المضامين الشرعية لهذه النظرية فى السيادة. ولم يكن الأمر يكتفى قد سمعوا بعد حين كانت هذه النظرية فى دور الصياغة، بنظرية « روسو » فى سيادة الإرادة العامة، وإلا لكانوا قد تشككوا فيها. ذلك لأن نظرتهم كانت مؤسسة بالأحرى على أن تكون، الإرادات الفردية والعامة تابعة لاحترام الحقوق الطبيعية وللندية أم تابعة للجمهورية.

(١) خطاب إلى « بريجرن فيتز هوج » Peregrine Fitzhugh فى ٢٢ فبراير

سنة ١٧٩٨، انظر ص ٥١ - ٥٢ من :

John Dewey (ed) : The living Thoughts of Thomas Jefferson (New York, 1940).

وقد أخذوا بأن الشئون العامة مرتبطة بالشئون الخاصة ارتباط الوسيطة بالفاية ،
أعنى أن الحريات والقوانين والسلطات المدنية ... إلخ هي أدوات لتأمين مختلف
المواطنين وتحقيق أكبر قسط من السعادة لهم .

« نحن نعتبر هذه الحقائق بيّنة بذاتها : وهي أن كل الناس خلقوا متساوين ،
وأن خالقهم قد وهبهم من لدنه بعض حقوق ثابتة ملازمة من بينها : حق الحياة ،
وحق الحرية ، وحق البحث عن السعادة ؛ وأن من أجل صون هذه الحقوق ،
أصبحت الحكومات بين الناس ، مستمدة سلطاتها الصحيحة من رضى المحكومين ،
وأنه حينما يندو أي شكل من أشكال الحكومة مقوضاً لهذه الغايات ، فمن حق
الشعب أن يعدّلها أو يلغيها ، وقيم حكومة جديدة ينهض أساسها على مثل هذه
المبادئ ، وتنظم سلطاتها في صورة ، تبدو لهم أقرب الصور لكفالة أمنهم
وسعادتهم^(١) . »

وقد كان من للمتقد أن هذه الحقائق « البيّنة بذاتها » تنتمى إلى حقيقة أوسع
نطاقاً بيّنة بذاتها . ولقد كان أحد الأهداف الجذرية للاستنارة وهو الهدف المصوغ
في كتاب « لوك » : « يبحث العقل البشرى ، أن ينهض علماً الأخلاق والسياسة
على أساس المعرفة البرهانية . وكانت الرياضيات هي النمط المثالي لذلك ، وكانت بديهيات
الحق هي نقطة البداية لمثل هذا المنهج . وكانت هذه المحاولة العامة لبناء مناهج
قياسية في علوم الذهن والأخلاق مثلاً أعلى عقلياً على التمام ، وقد كانت تنسق في
كثير من الأحيان مع شعار القرنى « الأيديولوجيا » ولم يكن ثمة حماس لنظرية
« هنتسون » و « هيوم » في « الحس الأخلاقى » ، وأية محاولة لاعتبار « مبادئ
القانون الطبيعى » هذه على أنها مجرد مبادئ للطبيعة البشرية ، كانت تطرح
جانبا مثلاً كان يطرح الاعتقاد في أفكار فطرية . ومع هذا كان هنالك نداء
متصل من كتاب المقالات أمثال « صمويل آدمز » و « توماس بين » للحس

المشترك ، ومع أن « جيفرسون » يمين أنه حين يشير إلى « الحقائق البينة بذاتها » في إعلان الاستقلال لا يقصد أكثر من « الحس المشترك للمواطن » - هذا الإيمان في الحس المشترك لم يكن بعد مبدأ فلسفياً أو كشفاً نفسانياً ، فالحس المشترك في هذا المنحى ، كان يعنى العقل المشترك ، وعلم أى مواطن كان مبنياً على الحس المشترك أو المبادئ البينة بذاتها لذلك المواطن ، فتشيد المبني على مثل هذه « الأفكار » أو المبادئ الأولى هو الوصول إلى اليقين بدون ميتافيزيقيا وهو أن يكون الإنسان عملياً دون أن يكون من أصحاب مذاهب المنفعة العامة أو من الحسين^(١) .

(ب) الحقوق الطبيعية والحق الدستوري :

استخدم كتاب المقالات والمحامون « حقوق الإنسان » ككلمة سر ملائمة . وليس ثمة إلا أهمية ضئيلة في نظرهم ما إذا كانت هذه الحقوق « حقوق الأغلبية »

(١) عظم « جيفرسون » هذه النظريات في المنهج أكثر مما فعل زملاؤه الثماثون معه في « علم الحكومة » ؟ وإذا جاز لنا أن نقتنى « جون تايتشر » من كارولين . فإننا نجد « جون آكنز » و « جيمس ويلسون » و « جيمس ماديسون » قد نموا مذاهب في الحكومة ، ولكنهم فشلوا في توضيح أفكارهم الفلسفية الأعم ؛ و « ألكسندر هاميلتون » الذى كان يتفلسف على طريقة المتحررين ، كان ميالاً لالتقاط مبادئه من الدراسات الكلاسيكية كلما دعت الحاجة إلى ذلك . وقد يمين « جيفرسون » أنه في خطة صورية أو أكاديمية للدراسات « كان في وسعى أن أميز في القسم الفلسفى : ١ - الأيديولوجيا . ٢ - الأخلاق . ٣ - قانون الطبيعة والأمم . ٤ - الحكومة . ٥ - الاقتصاد السياسى . » و « الإيديولوجيا » هنا تمثل النظرية العامة للأفكار ، والعلوم الفلسفية الأخرى تحتل المجالات الجزئية للحقبة . وفى الإيديولوجيا ، أوصى « جيفرسون » قبل كل شئ بـ « دى تراسى » في الأخلاق ، و « لورد كيمس » في قانون الطبيعة والأمم ، إلى ذلك الرواقيون التداى ، « جروسبوس » أو « فبيل » (وفى مرتبة ثانوية « بوفندورف » و « بوزلاماكي ») ، وفى الحكومة يوصى بتعليق « دى تراسى » على « مونتسكيو » وتقييمه له ؛ وفى الاقتصاد السياسى بمراجعة « دى تراسى » لفيزيوقراط (وبخاصة « سميت » و « سائى ») .

أرجع في ذلك إلى : ص ٦٠ وما يتبعها ، و ص ١٤٤ وما يتلوها من :

Adrienne Koch : The Philosophy of Thomas Jefferson (New York, 1943).

أو «حقوق موروثة بالمولد» أو «حقوق فطرية» أو «حقوق موهوبة من الخالق»، كما لم يكن من الحصافة أن تميز تميزاً شديداً الوضوح بين الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية، وقد كانوا مبالغين إلى أن يفعلوا ما فعل «بوفندورف» الذي اتبعه الفرنسيون سنة ١٧٨٩ — حل العقدة المعضلة بالحديث بغاية التفتيح عن «حقوق الإنسان والمواطن». وقد شاع تصور شعبي غامض عن الحقوق الطبيعية، والحرية والسيادة الشعبية في المناقشات التي كانت تدور حول التشريعات الاستعمارية والدساتير. ويعد «صمويل آدمز» و«جيمس أوتيس» في «نيو إنجلاند» و«جورج ماسون» و«باتريك هنري» و«جورج ويت» في فرجينيا، نماذج أولى للكتاب الذين أشاعوا الأفكار الجمهورية، وبسطوا المشكلات أمام الجيل التالي من أصحاب النظريات الأدق.

ولكن بين رجال الدولة اللياليين للتفلسف، كان الجدال الأكبر في أمريكا هو في الحقيقة استمرار للجدال الأكبر الذي بدأ (بالنسبة للإنجليز على الأقل) في جيش «كرومويل» بين الشيخين والمستقلين. لقد استخدم «لوك» تصور الحقوق الطبيعية استخداماً فضفاضاً، مادام كان في وسعه أن يشهد فأسه على تميزات ليس هنالك ألبتة ما هو أقطع منها. وبالمثل في أمريكا، كانت التيارات النظرية الجزرية أمراً لاحقاً، حتى بعد كسب حرب الاستقلال، ولكن حينئذ بدأت هذه التيارات تتزايد أهميتها وتشغل المكانة الأولى، فقد كان من المستحيل تجنبها في وضع الدستور، وفي دراسة الثورة الفرنسية. والتيار الفاسفي الجديد الذي انبثق من هذا الصراع يمكن بسطه على الوجه التالي: — هل يمكن تعريف الحق أو القانون كبناء تنظيمي أخلاقي، بحيث أن الإطار العام الثابت أو دستور دولة يمكن أن نحكم عليه بأنه عادل أو غير عادل معقول أو عسقي؟ أو هل يجب أن نعرف الحق في حدود الأفعال الجزئية، التي تكون بطبيعتها

الفردية صحيحة أو عسفية ؟ ففي حالة انجلترا يرقى هذا الاتجاه العملى إلى مرتبة التساؤل عما إذا كانت سيادة البرلمان — أعنى سيادة مشرعى الشعب — صحيحة من ذاتها ، أو ما إذا كان من المحتمل أن يكون قانون البلاد ذاته عسفيا الأمر الذى يستلزم « احتفاظ » الشعب بحقوق أو حريات خاصة يستخدمها ضد ممثليه أنفسهم وما يعرّمونه من قوانين . لقد تصور « جون آدمز » — وهو ينبع فى هذا « جيمس هارينجتون » — نظاما له نيته وأنظمتها وإدارته الذاتية . وقد كانت فكرته على هذا وضع دستور تندمج فيه المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة ، وهى فكرة تسلطت على الفلسفة الاجتماعية أكثر من قرن . وكان يرى أن من الممكن إبعاد الصبغة الشخصية عن القانون ؛ بتوزيع الملكية أو السلطة على نحو لا يمكن معه لأية مصلحة فردية من السيطرة . وبمباراة أخرى ، فى جمهورية كاملة ، ترأب المصالح المتنوعة والطبقات المتعددة بعضها البعض الآخر ، وبذلك تخلق توازنا طبيعيا يحقق العدالة تحقيقا آليا لكل منها . وبزيادة عدد الملاك وبترتيب الإدارات والاقتراع السرى ترتيبا دوريا ، وبالفصل بين الهيئات النيابية والقضائية ، وبغير ذلك من الأجهزة الدستورية ، سيكتن الكومنولث المتساوى المتوازن ، كل مواطن من البحث عن مصلحته الخاصة ، لرفع شأن مصلحة الكل . ولو أننا أخذنا بهذا الإطار العلمى للحكومة الذى يضعه « جون آدمز » لأمكن للمنظمات الحكومية أن تتدارك ما فى الطبيعة البشرية من نقص وتعوضه ، ولما كان لنا أن نخشى شيئا من انفعالات أغلبية النواب ورغباتهم التى لاحدها ولا سبيل إلى إشباعها . ولو كان « جون آدمز » هنا الآن ، لأسعده ذلك المنظر الرائع للرقابة والتعادل الذى يحققه دستورنا الناقص .

وفى الطرف الآخر كاتفح — « توماس جيفرسون » — خشيته من « استبداد الهيئات التشريعية » — من أجل مشروع قانون الحقوق ، « كضابط مشروع »

بين أيدي القضاء الذين إذا هُيَّ لهم الاستقلال ، «والذين إذا انصرفوا في دقة لاختصاصهم ، لاستحقاق أعظم ثقة في علمهم وعدهم»^(١).

وواضح من حجة «الكسندر هاميلتون» الذي في حرصه على الدود عن الدستور استنجد بكلا الفلسفتين — أن هذه الأطراف قد تزاملت دون أن يتحقق التوازن بينها. فقد احتج بأن مشروعات قوانين الحقوق «لا تطبق في الدساتير المؤسسة ضئلا على سلطة الشعب ، والتي يقوم بتنفيذها نواب مباشرين . هنا ، على الدقة ، لا يتنازل الشعب عن شيء»^(٢). وعلى هذا فقد كتب في الصفحة التالية : «إن الدستور في ذاته ، في كل معنى عقلي ، وكل غرض مفيد ، إعلان للحقوق» .

ومن الواضح أن الحقوق التي أجملت في مشروع قانون الحقوق الذي ألحق بفضل ضغط «جيفرسون» بحقنا الدستوري . هي حقوق مدنية ، وليست حقوقا طبيعية ، وهي أوثق شها بتلك الحقوق التي صيغت في إنجلترا سنة ١٦٨٩ منها بالحقوق الطبيعية التي ذكرت في إعلان الاستقلال . ومع أن «قانون الأرض» ما برج جمعا لفكرتي الحرية ، فإن ثمة حقوقا جديدة قد أدخلت من آن لآخر في التعديلات في الهيكل الدستوري ، وأضيفت «حريات جديدة» إلى الحرية المشروعة^(٣) .

(١) ارجع إلى : خطاب إلى «جيمس ماديسون» ١٥ مارس سنة ١٧٨٩ في :
ص ٣٠٩ .

Albert Ellery Bergh (ed.) : The Writings of Thomas Jefferson VII.

The Federalist. No. LXXXIV. (٢) انظر :

(٣) انظر ص ٢٢٧ — ٢٥٠ من :

James Truslow Adams : «Rights without Duties» The Yale Review XXIV (1915).

ومن الناحية العملية أنصب الاهتمام بدرجة كبيرة على التساؤل عن يكون في نهاية المطاف العارص لحریات الشعب. فالأممادیون تحت زعامة «جون مارشال» أقاموا المحكمة العليا ، التي شبهها « جيمس ويلسون » بمحكمة دولية لتقديم الحق الطبيعي في نهاية الأمر باسم « سيادة الشعب » وضمان حكم القانون .
وقد عبّر « توم بين » تمييزاً شعبياً عن هذا المثل الأعلى في الحس المشترك ، الذي حين ظهر سنة ١٧٧٦ كان أشد إثارة لما كان عليه الحال في أيام «جون مارشال» .
« قد يتساءل البعض ، أين ملك أمريكا ؟ سأقول لك أيها الصديق ، إنه يحكم في أعلى ، وهو لا يجلب الخراب للجنس البشري كما يفعل الوحش الملكي لبريطانيا العظمى . ومع ذلك فلنكن لا نبذوا ناقصين حتى في مغاخرنا الأرضية فلنجعل يوماً على حدة لإعلان الميثاق في خشوع ، ولنجعل هذا الميثاق في قانون إلهي ، كلمة الله ، ولنقم هناك تاجاً ، يعرف العالم به أننا بقدر ما نرضى عن الملكية فالقانون في أمريكا هو الملك » ^(١) .

ومن جهة أخرى كان « جيفرسون » يعتمد أولاً على الفضائل المدنية للناس وعلى الفرص التي تسنح من حين لآخر (من الوجهة النظرية ، فرصة كل جيل) لكي يعيدوا النظر في حكومتهم من جميع الوجوه كما يروق لهم .
« فبتوزيع الواجبات وتفريرها فقط يمكن في الحكومة ، كما يمكن في أي عمل من أعمال الحياة ، الوصول بالشئون كبيرها وصغيرها ، إلى الكمال . ويتكامل كل شيء ، بإعطاء كل مواطن ، شخصياً ، نصيبه في إدارة الشئون العامة . . . »

Charles W. Hendol Jr. «The Meaning of Obligation»

في ص ٢٣٧ — ٢٩٠ من :

Clifford Barrett (ed.) : Contemporary Idealism in America (N. Y. 1932).

(١) كان هذا أشد المطبوعات نفوذاً في ذلك العهد .

« فالثروات الخاصة يبتددها الإسراف العام كما يبتددها الإسراف الخاص . وذلك هو ميل جميع الحكومات الإنسانية ، فالخروج على المبدأ في حالة ، بعد سابقة لحالة ثانية ، وهذه الحالة الثانية سابقة لحالة ثالثة ؛ وهلم دواليك ؛ إلى أن ينكشف أبناء المجتمع إلى مجرد آلات من الشقاء ؛ ليس لها إحساسات إلا بالإثم والمماناة . ثم يبدأ مع هذا حرب الكل مع الكل وهو ما يلاحظ بعض الفلاسفة أنه عام في العالم ، فيأخذونه خطأ على أنه الحالة الطبيعية للإنسان لا الحالة المهيمنة . ويصدر هذا الفريق المرعب الدين العام ؛ ثم يلي ذلك الضرائب التي تجر في أعقابها البؤس والظلم »^(١)

(ج) المجتمع الطبقي : كانت النظرية الجمهورية تقيضاً للنظرية الإنقطاعية بالعرف . والمبدأ . فالإنقطاع ، بمميزاته الطبقية لم يكن يسمح له بأن ينشأ في أمريكا ، ذلكم كان أول معنى يتصدر الشعار القائل بأن الناس خلقوا متساوين . وقد كان هنالك ، من ناحية أخرى ، اتفاق عام أيضاً على أن جميع المجتمعات هي مجتمعات طبقية . فكيف نوائم بين المساواة السياسية وعدم المساواة الاقتصادية ؟ ذلكم كان موطن الحرج في المشكلة . فمن السلم به أنه قد نشأت من قبل أرستقراطية المقاطعات المستعمرة ، وبخاصة في المستعمرات الوسطى والجنوبية ، وكان من الملاحظ بوجه عام أن ثمة أرستقراطية مالية وصناعية في سبيلها إلى التكوين . لقد كان الشعار التالي : « ينبغي أن ينظر إلى كل إنسان على أنه منحط ليس له من غاية أخرى في كل أعماله إلا مصلحته الخاصة »^(٢) . كان هذا الشعار إحدى الحقائق البينة بذاتها ، التي تستند إليها دراسات الحكومة والاقتصاد السياسي . وقد أعلن « جون آدمز »

(١) انظر : خطاب لى « صوبل كرشيفال » ١٢ يولييه سنة ١٨١٦ في ص ٥٩ — ٦٠ من كتاب « جون ديوى » للشار إليه آنفاً . (هامش رقم ٢٨) .

(٢) انظر ص ٥١ من :

Henry Cabot Lodge (ed.): The Works of Alexander Hamilton (N. Y., 1904).

لذلك بحرفية أشد حين كتب ما يلي : « لقد أظهر لنا « هارينجتون » ، أن السلطة تتبع دائماً الملكية ، واعتقادی أن هذا المبدأ لا ينحطء في السياسة كما أن الفعل ورد الفعل متكافئان في الميكانيكا » ^(١) . ولا مفر من أن تنشأ شیع : والمشكلة هي تشكيل النظام العام بحيث يكون من كل شیعة رقیب على الأخرى دون ما حیف بحقوق المواطنين الآخرين ، أو المصالح الناتجة المسلم بها لاجتماعة ^(٢) . فإذا ما نظرنا إلى الوراء كان في وسعنا أن نرى هنا صياغة واضحة لمشكلة الحكومة الحزبية . ولكن دستورنا وواضیه لم يجعلوا في حسابهم سواء في النظرية أم التطبيق مكانا للأحزاب . فقد ظنوا أن فضائل الرقابة والتوازن في الأنظمة الأخرى باقية ، وكان أمالهم أن يشكلوا حكومة تستطيع بشكلها الخاص أن تقف في وجه تلك النزعات الجانحة إلى الفساد ، والتي أفاضت المؤلفات الكلاسيكية القديمة في الحديث عنها وصفا وشرحا . والحجة النظرية الرئيسية ضد الحكومة الحزبية كانت على ما يلي :

« إن التمثيل المحدود بمحدود الاختیار من قائمة حزب من هذه الأحزاب ، لم يعد أداة للحكومة وطنية مستقلة ، وضؤل شأنه حتى غذا أداة للعسف » ^(٣) . والسبب الذي يدعو إلى ألا تؤسس حكومة مستقرة على النظام الحزبي ، طبقا لنظرياتهم ، هو أن الأحزاب والمصالح الطبقية التي كانت تمثلها وإن كانت

(١) انظر :

Vernon Louis Harrington : Main Currents in American Thought.

ص ٣١٨ من الجزء الأول عن :

The Colonial Mind (1620—1800) (N. Y. 1930).

Federalist Paper, No X. (Madison)

(٢) انظر :

(٣) ارجع إلى ص ١٩٦ من :

John Taylor : An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of United States

(Fredericksburg; Va; 1814).

ما برحت حاضرة فهي إلى زوال . وقد بدأ النظر في الطبقات الثابتة في المجتمع الأمريكي في تلك الفترة ، أقل ألوان التعامل جدوى .

لقد كان من اليسير التنبؤ بأنه لا بد أن يكون هنالك دائماً أغنياء وفقراء ، طبقات مالكة وطبقات معدمة ، ولكن كان من اليسير أيضاً أن نرى أن أنواع الملكية كانت قيمة أن تتغير تغيراً أصيلاً ، وأن من الخجل أن نبنى على أرستقراطية أراضى . إذ أنه حتى في داخل الأرستقراطية الزراعية ، نشأت الأحزاب ، بعضها يؤيد الرق ، وبعضها الآخر يستنكره . وأخذت المصالح الحزبية تقطع الطريق على المصالح الطبقية ، وغدت ملكية الأرض ملكية غير مستقرة ومتضخمة شأنها شأن ما يمكن أن تكون عليه أية ملكية أخرى . نعم إن الحق أن أصحاب النظريات الزراعية قبل « جيفرسون » و « تيلر » كانوا يذودون عن المصالح الزراعية على أنها « المصلحة الوطنية » بخاصة . ولكن هذه الحجة شبه الإنفاذية أضحت خداعة تماماً . وانتهى الأمر « بجيفرسون » إلى التخلي عنها ، ذلك لأن أصحاب الأراضى لم تكن مصالحهم « مركزة » على أمريكا التي كانت النظرية تشيد بها . وحتى « تيلر » كتب « لجيفرسون » سنة ١٧٩٩ يقول : « سنكون سعداء أيضاً لو كانت الزراعة ما برحت تجذب الاهتمام » . ومع ذلك فقد حاول « تيلر » بعناد أن يحتفظ بهذه النظرية .

« ينبغي أن تلى الأدوات التي تستثمر بها بلادنا في الأهمية الأسلحة التي ندافع بها عنها . والأولى ترفع من قيمة الأخيرة . ويتمثل ذلك في كونها تجعل البلاد أشد جدارة بأن يُذبّ عن حياضها . وواجبات الاستثمار مثلها مثل واجبات السلامة الأخلاقية ، تنتشر من الدائرة الضيقة حين تزود فرداً أو أسرة بالمواعظ إلى نطاق واسع ، تحلقه الالتزامات الناشئة من المجتمع ، والمصالح المترتبة بالرعاية الوطنية . ومسئولية الرعاية في الولايات المتحدة لا تقف عند حد الطعام عند

جميع الأكليين . فهذه المسئولية تمتد إلى تميز الحكومة ، وتشجيع التجارة ،
والعناية بالمهن الفكرية ، وإدخال الفنون الراقية ، وشدّ أزر المؤسسات التجارية
التي تأتي بفائدة أعظم .

« ولما كانت هذه الواجبات هي المصادر التي تستمد منها جميع الطبقات وبوجه
خاص الأسر العديدة بقاءها ورفاهيتها ، فإن لجميع الطبقات مصلحة عميقة في
تنميتها لأن نجاح كل طبقة يمتد بنموها ، وينهار باندهارها ... أن كل شخص
يوجه إلى الزراعة يصل حله إلى مصالحهم الحيوية (السياسيين) ... فإن إذن
يمكن أن نجد فارقاً في المصالح بين الزراعة وبين وظائف المجتمع الأخرى النافعة ،
مادام ازدهار هذه الوظائف يلزم أن ينبجم عن ازدهارها ، وهي وحدها التي يمكن
أن نجني نعم حالة اجتماعية منظمة خير تنظيم تهيئتها لهذه الوظائف ...

« ينبغى للمصلحة المشتركة أن تكون هي الموحية بالسياسة القومية فيما يختص
بالزراعة . فأى موضوع أشد مجداً من هذا يمكن أن توجه إليه قوى العقل والمال
من ذلك الموضوع الذي ينبجم عنه السعادة أو الشقاء ، في أقصى أطرافها وفي كل
درجاتها ...

« ولما كانت الزراعة هي ملكية قومية ، (فلا ينبغى لأى فريق من الناس
أن يسود إليها) ولما كانت بلادنا هي مزرعة كبرى واحدة ، وسكانها أسرة
واحدة عظمى ، ينبغى منها أقل الناس عملاً أعظم قسط من الربح ، فأئلك الذين
لبسوا فلاحين لديهم مصلحة أعمق في تنمية ربح الزراعة من الفلاح نفسه ، فعليهم
أن يوفرُوا له معاشاً أولاً ، لأن معاشهم لا يمكن أن يتوافر إلا من فائض عمله ^(١) .

(١) انظر من ١٩٤ — ١٩٥ من :

(١٥) سبتمبر سنة ١٨٧٠ ، American Farmer, 11

ويلوح أن أصحاب الثروة العقارية وأصحاب الثروة المالية ، يأخذون جميعهم كأمر مسلم به ، أنهم قد يكونون أقلية للمواطنين ، ويتنبأون باليوم الذى سيكونون فيه أقلية الناجحين ، حين تنهار فى سرعة الامتيازات التى ينعم بها أصحاب الأملاك من الناجحين : وعلى ذلك قد كانت مشكلة الحكومة الطبقية فى نظرم هى مثل كل شئ « مشكلة حماية حقوق الأقلية من طبقة أصحاب الأملاك . ولم يتردد « جون آدمز » أن يضع الأمر بطريقة مسيئة :

« يجب أن نذكر أن الأغنياء هم أناس شأنهم شأن الفقراء . وأن لهم حقوقهم مثلًا للآخرين ، وأن لهم حقًا واضحًا مقدسًا فى أملاكهم مثلًا للآخرين فى أملاكهم الأقل شأنًا ، وأن الاستبداد بهم هو أمر مريع كالاستبداد بالآخرين »^(١).

« إنكم لو منعتُم الديمقراطيين أكثر من نصيبهم فى السيادة ، أعنى إذا جعلتم بين أيديهم مقاليد السيادة ، أعنى الهيمنة التشريعية ، فإنهم سيصوتون من أجل انتزاع الأملاك من أيدي الارستقراطية . وإذا تركوكم تتجوزون برفايتكم لكان ذلك اعتبارًا من أشد الاعتبارات إنسانية وإغداقًا فى الكرم أشد من أى كرم حدث أن نعمت به أية ديمقراطية مظفرة منذ بدء الخليقة . وماذا سيعقب ذلك ؟ سيأخذ الارستقراطيون من بين الديمقراطيين أماكنكم ، ويعاملون أتباعهم بقسوة وغلبة كما عاملتموهم أنتم »^(٢).

(١) انظر :

«A Defense of the Constitution etc» in Charles Francis Adams (ed.) : The Works of John Adams (Boston 1850—56) VI, 65.

(٢) المصدر السابق :

«Letter to John Taylor» ibid, VI, 516.

(م ٤ — الفلسفة الأمريكية)

وإذ يقف « توماس بين » في وجه سلطة تنفيذية منفردة بالحكم يعود إلى النظرية الكلاسيكية الجمهورية التي ترى أنه ينبغي إطاعة القوانين لا إطاعة الأشخاص .

« لقد كنت أعارض دائماً ذلك الضرب من الحكومة التي تجعل مقاليدها لفرد واحد ، أو ما يدعى هيئة تنفيذية واحدة ، إن مثل هذا الشخص هو دائماً زعيم حزب ، فالكثرة أفضل بكثير ، إذ أنها تجمع شمل أبناء الأمة بطريقة أفضل . وفضلاً عن هذا ، من الضروري لدن الجمهورى الناضج ، أن يتخلى عن فكرة طاعة فرد »^(١) .

من وجهة النظر هذه ، نجد أن إرادة الأغلبية ، أوفى هذا الصدد إرادة الشعب ككل قد تشكل عصبية سياسية ، وهى خطر على الشئون العامة . لقد كاد « جيفرسون » أن يكون وحده بين معاصريه في صيغ نظريته الجمهورية بالصيغة الديمقراطية . وقد عاد إليها أيضاً في أخريات حياته حين حدث به خبرته في الحكم أن يتشكك في بعض « الحقائق البينة بذاتها » :

« عند مولد جمهوريتنا ، أذعت ذلك الرأى على اللأ في مسودة دستور ملحقة به « ملاحظات على فرجينيا » ، وقد كان في تلك المسودة زاد من الأفكار المنصبة على تمثيل متساوٍ على الدوام . وقد أفضت فجاجة الموضوع في ذلك الحين ، واقتارنا إلى الخبرة في الحكومة المستقلة ، إلى جنوح جسيم في تلك المسودة ، عن القواعد الجمهورية الخالصة .

والحق أن مظالم الملكية شظت أكبر قسط من التأمل السياسى ، حتى أنه قد خيل إلينا أن كل شيء ليس ملكياً فهو جمهورى . ولم نكن بعد قد نفذنا

(١) انظر هامش ص ٣٨٨ من :

Harry Hayden Clark (ed.) : Thomas Paine, Representative Selections (N. Y. 1944).

إلى المبدأ الأم ، وهو أن « الحكومات تكون جمهورية بقدر ما تعبر عن إرادة شعوبها وتنفيذها » . ومن هنا ، لم يكن في دساتيرنا الأولى بالفعل أية مبادئ مرشدة . بيد أن التجربة والتأمل قد أدلى أكثر فأكثر الأهمية الخاصة للتمثيل المتساوي الذي أقترح في ذلك الحين . فإذن إذن علينا أن نجد نزعتنا الجمهورية ؟ ليس في دستورنا ، يقيناً ، وإنما لحسب في روح شعبنا فاللدعاة الحقيقية للحكومة الجمهورية هي الحق المتساوي لكل مواطن ، في شخصه ، وما يملك ، وفي تديرهما . فحاول أن تقيس على هذا للسيار كل مادة من مواد دستورنا لترى ما إذا كانت مستندة إلى إرادة الشعب ^(١) .

ومع أن « جيفرسون » يعتمد هنا عن تأكيد نظرية الحرية عن الحكومة المتصورة تصوراً عقلياً موضوعياً إلى الحكومة القائمة على الإرادة الشعبية ، فإنه ما برح متحفظاً بإيمانه في أن من الممكن الثقة بالشعب في دقة ، لأنه يستطيع أن أن يميز تمييزاً معقولاً مصالحه الخاصة في وجه مصالح الأحزاب .

٤ — الحرية الدينية :

حين بنى « روجر وليامز » حجته على أساس « أن الحياة المدنية والمسيحية تزدهران معاً في ولاية أو مملكة دون ما حاجة لإذن ضمائر مختلفة متعارضة ، سواء من اليهود أو الكفار » ظن عدد قليل أن جدله صائب . فالفصل بين الحياة المدنية والدين ، لم يكن في الواقع في نظر معظم الأذهان في أيامه ، شيئاً يستطيع الصمود . فلا بد أن تطرأ على السياسة والدين معاً تغييرات جذرية قبل أن يكون هناك وعى بهذا الانفصال .

(١) انظر ص ٥٨ — ٥٩ من كتاب « جون ديوى » المشار إليه آنفاً ، (راجع هامش ص ٤٩، ٤٢) .

وقد جاءت هذه التنويرات مع عصر الاستنارة . وقد استخدم « وليامز » حجة تدل على هذه التنويرات :

« إن الكنيسة أو عشيرة التعمدين (سواء أكان ذلك صواباً أو خطأ) تشبه هيئة أو معهداً من الأطباء في مدينة ، هي مثل نقابة ، جمعية أو شركة في شرق الهند ، أو تجار طيور الزينة ، أو أية جمعية أو مؤسسة في لندن . هذه الشركات قد تتخذ أنديةها وتحتفظ بقوانينها ، وتدير مجادلاتها . وفي المسائل المتعلقة بها ، قد تختلف وتتفرق ، وتنقسم شيعاً و فرقا ، يقاضى بعضها البعض ويشكوه أمام القانون . « إنكم تنهارون كلكم وتضطلون إلى قطع وإلى لا شيء . ومع ذلك فالسلم في المدينة لا يؤدي بأقل درجة ولا يعكّر صفوه معكّر ، ذلك لأن ماهية المدينة أو كيانها والسعادة والسلم بالتالي ، تتميز تمييزاً جوهرياً من تلك الجمعيات الخاصة » (١) .

هذا التميز الجوهري للمدينة والكنيسة قد تحقق تدريجياً وبطريقة غير مباشرة . فليس ثمة بيوريتاني يطبق التسليم بأن السلم الديني والسرمدى يمكن فصلهما في فكره ، ولا يمكن أيضاً أن يتصور الكنيسة على أنها منظمة خاصة ليست جوهرياً لفاهية الكومنولث . وثمة عاملان جعلا الانفصال ممكناً : ١ - نمو الأخلاقية السياسية والأسس العلمانية للضمير . ٢ - نمو الفردية الدينية من ثنائيا مذهب التقوى ، والفرق الإنجيلية يمثل العمدايين الذين كانت اهتماماتهم بعيدة عن السياسة . وغدت مبادئ السلم المدني مستقلة خلال القرن الثامن عشر عن « نظام الغذاء » وبالعكس . كان السعي النقي للخلاص متميزاً عملياً عن السعي إلى السعادة على الأرض . وبلغت مضامين السياسة الشممية والدين الشعبي حداً من التمييز عند نهاية القرن

(١) انظر ص ٢٥ من :

Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch (ed.): Philosophy in America (N.Y, 1939), 'The Bloudly Tenet of Persecution'.

الثامن عشر حتى أن رسالة « جيمس ماديسون » : « بيان واعتراض على الحقوق الدينية للإنسان » سنة ١٧٨٥ ، ورسالة « جيفرسون » : المشهورة « لأمة بإقامة الحرية الدينية في « فرجينيا » (١٧٨٦) ، لم تثيرا من المناقشة إلا قدرأ أقل مما كان يحدث في زمن « روجر وليامز » .

« ينبغي أن نترك دين كل إنسان ، لاقتناعه وضميره . ومن حق كل إنسان أن يمارس الدين طبقاً لما يميله عليه ضميره . بمقتضى ما يقتضيه به . ذلك أمر لا التواء فيه ، ذلك لأن آراء الناس ، إذ تعتمد فقط على البينة التي يرونها بقولهم ، لا يمكن أن تتبع توجيهات أناس آخرين . وهو أمر لا التواء فيه أيضاً ، لأن ما هو هنا حق نحو الناس ، هو واجب تجاه الخالق . فواجب كل إنسان أن يختص الخالق بمثل هذا الولاء فقط ، بقدر اعتقاده في أنه مقبول لديه ، وهذا الواجب سابق ، في الزمن وفي درجة الإلزام معاً ، على مطالب المجتمع المدني . فقبل أن يكون من الممكن اعتبار أى إنسان عضواً في مجتمع مدنى ، يلزم أن يعتبر من رعايا حاكم العالم ، وإذا كان يجب على كل عضو في المجتمع المدني ، حين ينضم إلى أية جمعية ثانوية ، أن يفعل ذلك دائماً مع الاحتفاظ بواجبه نحو السلطة العامة ، فأولى من ذلك بكثير أنه يجب على كل إنسان يصبح عضواً في أى مجتمع مدنى خاص ، أن يفعل ذلك مع الحرص على ولائه لملك السموات والأرض ^(١) .

« إن حقوقنا المدنية لا تعتمد أى اعتماد على معتقداتنا الدينية ، أكثر من اعتمادها على معتقداتنا في الفيزياء أو الهندسة لقد آن الأوان لأن يتدخل رجال الضبط والربط في الحكومة المدنية حين تتحول للبادىء إلى تصرفات

(١) انظر ص ١٠٤ من :

Bernard Smith (ed.) : The Democratic Spirit (N. Y. 1941).

علنية ضد السلم والنظام . وأخيراً ، فإن الحقيقة عظيمة ، وسينمقد لها لواء النصر لو تركت لذاتها ، وهى خصم لدود للباطل ، وليس ثمة ما نخشاه من الصراع بينهما ، إلا بتدخل الإنسان ، وهو أعزل من أسلحته الطبيعية ، من حجة حرية ومناقشة طليقة ؛ ألا إن الأباطيل تكف عن أن تكون خطرة حين يتاح للناس أن يناقضوها فى حرية ،^(١) .

فهنا عند « ماديسون » و « جيفرسون » إيمان له ثلاثة زوايا : أن الحقوق المدنية علمانية ، وأن الدين ينبجج أعظم نجاح فى كنف الحرية ، وأن الغلبة ستكون للحق . لقد وهبا عقيدتهما وعقلهما لتحرير المنظمات الدينية والمنظمات السياسية سواء بسواء من « هذيان الخيالات المجنونة » وتصف السطات . وقد كتب « جيفرسون » بنفس الحساس لأحد رجال الأكليروس الذين يؤمنون بالوحدة :

« تسألنى رأى فى أركان المذهب فى وعظمتك . إننى لم أسمح لنفسى أبداً أن تتأمل فى عقيدة معينة . فقد كانت هذه الصيغ دائماً وبالا على الكنيسة المسيحية ودماراً لها . وقد جمعات من عالم المسيحية خلال عصور عديدة ، « مجزرة » وهى اليوم تفرقه إلى طوائف تكبره كل منها الأخرى كراهية لا تحمد جذوتها . أرأيت إلى هياج جميع الفرق فى هذه الأيام هياجاً مهلكاً على أنصار الوحدة . فلم تكن للأديان فى الزمن القديم صيغ خاصة أو عقائد معينة . وكذلك أديان العالم الجديد ، اللهم إلا عقائد وتلك الدينيين الذين يعلقون على أنفسهم مسيحيين ، وبين هؤلاء أيضاً ليس لجماعة الأصدقاء « الكويكرز » أية عقيدة أو صيغة خاصة . ومن هنا ، الانسجام والدعة ، والعواطف الأخوية ، ومجتمع الأصدقاء

(١) انظر ص ١٩٧ - ١٩٨ من كتاب « أندرسون » و « فيش » المشار إليه آنفاً (هامش ١ ، ص ٦٥) .

النموذجي البري من الانشقاق . وأمل أن يقتدى أنصار الوحدة بقدمهم السعيدة ^(١) .

ولنفس الأسباب التي أفضت به إلى الامتناع عن الإدلاء برأيه في الموضوعات الدينية ، دعا رجال الأكليروس « أن يخرجوا السياسة من مواعظهم » .
« ليس هنالك مثل واحد على محفل استخدم واعظه لأغراض مختلطة يخطب فيها من على المنبر ، في الكيمياء ، والطب ، والقانون ، وعلم الحكومة ومبادئها ، وفي أي شيء آخر اللهم إلا الدين وحده . ومن ثم ، فحينما كان الوعاظ يطوون كشفاً عن درس الدين ، يعطون دروس في النظام « الكوبرنيكي » ، والطب ، والقانون ، وعلم الحكومات ومبادئها ، أو في طبائع وسلوك أولئك الذين يديرون دقها ، فإن في ذلك نكثاً للعهد ، وحرماناً لمستمعيهم من نوع الخدمة التي من أجلها يمنحون الأجر ، وإعطائهم بدلاً منها ما لا يريدونه . أو إذا كانوا يريدون فهم يفضلون ، أن يبعثوا عنه من مصادر أفضل في ذلك الفن الخاص أو العلم . فحين نختار راعي كنيسة ننظر إلى صفاته الدينية دون أن نبحث عن عقائده ، والطبيعة أو في السياسة ، التي لا تعبأ بها . إنني لعلي بينة من أن من الممكن العثور على حجب ، تقتل من خيوط السياسة حبلاً من الواجبات الدينية إنني لأوافق على أن للواعظ الحق - في جميع المناسبات الأخرى - حقاً يتساوى فيه مع أي مواطن آخر ، في أن يعبر عن مشاعره بالقول أو الكتابة في موضوعات الطب ، والقانون ، والسياسة إلخ ، أدام وقت فراغه ملكاً له ، وما دام محفله ليس ملزماً بالإلتصاف إلى حديثه أو بالاطلاع على كتاباته » ^(٢) .

(١) خطاب لل سيد « توماس ونيور » المؤرخ في « يونيو سنة ١٨٧٢ .

انظر ص ٢٧٢ — ٢٧٤ من :

Albert Ellery Bergh (ed.): The Writings of Thomas Jefferson (Washington 1903) XV.

(٢) خطاب إلى « ب . هـ . ويندوفر » في ١٣ مارس سنة ١٨١٥ .

في ص ٢٨١ — ٢٨٢ . من المصدر السابق .

واقتناع « جيفرسون » بأن المعتقدات الدينية ينبغي أن تظل معتقدات خاصة تفسره في قسط كبير منه ، الملابس التي بسطها من قبل ، ولكنه راجع أيضاً إلى المصدرين الأدبيين اللذين - طبقاً لقوله - كان لهما أعظم نفوذ على آرائه الدينية : هذان المصدران هما « جوزيف بريستلى » و « كونيوز ميدلتون » وقد كانا معاً من الأنجليكان المعارضين للأكليروس . وقد كانا ينظران إلى مو سلطة الأكليروس وإلى الصراع اللائى على أنه من العوامل المفسدة للمسيحية ، وكان لهما اهتمام دينى شخصى فى تعاليم السيد المسيح « اخلاصة البسيطة » . وقد كانا من رجال الكنيسة الواسع الأفق ، الذين اضطهدوا ، وقد ذاقا شخصياً الأمرين من القس « آكلى لحوم البشر » ، ومع ذلك فقد كانا دينيين مخلصين .

ويرجع الفضل إلى حد كبير فيما كتبه « جيفرسون » عن الحرية الدينية من قوة وبلاغة إلى تفانيه الواضح فى خدمة الدين ، فهو على غير ذلك النمط من فلاسفة الاستنارة ، لم يكن له إلا ميل ضئيل للمجاء . وقد أطلع « بنيامين فرانكلين » إقلاعا تاما عن ذلك المجاء الشكى الذى كان كلفا به فى شبابه ، إلى متابعة فن علمان للفضيلة . ولم تكن استنارة « جيفرسون » أقل من استنارة « فرانكلين » حرصاً جاداً على الأخلاق ، ولكن فلسفته فى الأخلاق كانت تتميز بالطابع الدينى : لقد كان ينفذ ، مع فلاسفة الأخلاق الحداثيين الأسكتانديين ، موّحداً فى إهمال بين ما دعوه الحس الأخلاقى ، وبين العقل ، والحس المشترك ، ولكن اتحاده الأثير عنده كان مع إنجيل السيد المسيح - فتوقيره « للسمو الخاص لنظام اليسوع على جميع الأنظمة الأخرى » كان دعامة لفلسفته فى الدين ولخلقته .

٥ - الدين المتحرر :

ولم يلبث عصر الاستنارة أن جلب معه نمطا من الدين أشد التصاقا بالدنيا من تقوى « جيفرسون » أو « مذهب التقوى » في الكنائس الشعبية ، ذلكم هو إيمان فلسفي شعبي ، شغل مكان البيوريتانية كحارس للكونفوث . ومع أن جذور التحرر الديني ترجع إلى الوراء في « نيو إنجلاند » ، وقد انعكس ازدهارها المتزايد خلال زمن الاستعمار ، فإن أول مجاهرة من جانب رجال الكهنوت باعتزال للمذهب البيوريتاني جاءت مع الثورة . فقد كان « جوناثان ما بيهو » من الكنيسة القرية ببوسطن ميالا للربوبية والأرمنية ، وقد أصبحت كنيسة الملك في بوسطن بعد سنة ١٧٨٢ حين أطلقت على نفسها صراحة كنيسة الوحدة ، واتخذت من « جيمس فريمان » من هارفارد ، راعيا لها ، أصبحت هذه الكنيسة مهدداً للأرمنية . وقد كان نداء « تشارلز تشونسي » من الكنيسة الأولى في بوسطن نداءً متفائلاً متجها إلى أن « سماحة الخالق اللامتناهية » منصبة على سعادة كل من مخلوقاته وأن التملل من « حكومته » يأتي لا من الحكم السليم بل من « ذهن معتل الزاج » . وبالتدريج ، وإلى سنة ١٧٨٤ انتهى إلى الاعتقاد سراً أن الله سيخلص في النهاية جميع الآثمين من العذاب الأبدي . ففي تلك السنة استجمع شجاعته ونشر كتابه الثير : « خلاص جميع الناس » ، هو الشيء العظيم الذي تستهدفه خطة الله » . وكان هذا الكتاب إيذانا بإعداد النزعة العالمية في نيو إنجلاند . وقد انتهى « هوسى باللو » الذي تأثر بالعالميين والوحدويين معاً إلى الاقتناع بأن ليس هنالك عقاب أيا كان في المستقبل .

لقد كانت « هارقارد » ينبوعاً لمذهب التسامح، بيد أن أروع شخصية بين المتحررين الأوائل هي شخصية « وليم بتلي » (١٧٥٩ — ١٨١٩) من الكنيسة الشرقية وكان محفلاً مليئاً بتجار البحار، وملاك السفن الشراعية، الذين جاءوا معهم بأخبار عجيبة من الشرق. وقد كان « بتلي » ناشراً لجريدة إلى جانب كونه رجلاً من رجال الكهنوت وجمهورياً من أتباع « جيفرسون » وثمة تفسير لمواعظه يمضي على النسق التالي :

« لأية غايات طيبة زرع للمسيحيون دعائم دينهم، بالخط من شأن الدين الطبيعي، ذلكم أمر قد لا يكون من اليسير تحديده... فالدين الطبيعي ما برح أروع دين. « أليس إحسان الشخص الوحش أصنى بكثير من لعنات قسيس من منبره على الكنائس التي تختلف عن كنيسته » .

« لقد خص الله أهل إسرائيل بصدافته ليستخدمهم لنشر الدين العالمي ومع أن المسلمين قد يختلفون مع اليهود في التفاصيل. فإن تفانيهم، وحاسمهم، وطاعتهم، مقبولة يقيناً لدى الأب العالمي للكل. إن الدين يقودنا إلى أن نعتبر أنفسنا « لا كجتمعات صغيرة » فقط، بل أيضاً على أننا ننتمي إلى أسرة من المؤمنين الذين يدينون في كل وطن وفي كل إقليم برب واحد وأب واحد، لا يكره شيئاً صنعه، بل يحبه ويؤثره » .

« ونحن نتعرف على إرادة الله بالدين الطبيعي، والسيحية تساعدنا فقط في معرفة أبعاد هذه الإرادة وفي ممارستها. ولا يكون للوحى إلا قدرة إضافية حين يحمل عدداً من العلال للتنوع، أعدت بحكمة لهذا العمل، هذه المساعدة غير ضرورية، فالأين ذاته ينسحب والله بأجابه بالطبيعة البشرية إلى السكال يندو السكل في السكل » . إن السماء والعبادة لم يستهدف الله بهما أن يكونا من الحق

للمطلق للأستاذة للتعليمين أو الدكاترة الحاذقين ، وإنما هي الغاية التي ارتسمها الله
لبنى البشر جميعا ، ومن ثم يمكن للناس جميعا أن يصلوا إليهما بنفس الوسيلة .
وليست السعادة جزاءً وفاقاً للفضيلة فحسب ، بل هي أيضا الغاية التي من
أجلها خلقنا ، وفي كثير من الأحيان تبدو للملابسات الأرضية غير مطابقة لخطوة
خير مباشرة ، ولكن من ثنايا المعرفة ، يمكن على الأقل تفادي النتائج الشريرة
التي تنجم عن أوامر السماء والتي لا يمكن تغييرها . فالترية إذن هي التي تحقق
أعظم نفع وأكبر سعادة . فن خلال نمو المبدأ الاجتماعي في الإنسان يكتشف
وسائل أخرى للتغلب على الشر ، بما في ذلك ضرور المجتمع نفسه ^(١) .

ولقد بلغ الاتجاه التحرري الوطني اليمث ذروته في « بوسطن » وحولها ،
مع « ولیم إلى تشاننج » ، الذي يقف عند نقطة التحول من الاستنارة إلى
مذهب الفكر المتعالى . وقد ازدهرت في العصر الثوري ثلاثة مذاهب متميزة
للفكر ، وثلاثة إيمانات منفصلة تاريخيا ، ولافتقارنا لمصطلحات أفضل سادعوها
المذهب العقلى ، ومذهب التقوى ، والمذهب الجمهورى . وقد ورث « تشاننج »
كلاما من هذه الإيمانات ، وفهم التيارات الجارية ، وأحس إحساساً وثيقاً بالمركة
المحتدمة بينها ، وحاول أن ينهض بالتأليف بينها كلها . ومن ثم يمكن أن نصلح
نزعته الإنسانية لأن تدرس كنقطة التقاء للمثل العليا للاستقارة الأمريكية ،
والتراث البيوريتانى ، والحلم المشبوب للإحياء الدينى . وهو لم يكن على الجملة
راغباً في أن يكون رسولا لمذهب الفكر المتعالى ، وحين رأى أى ظلام يفضى
إليه هذا المذهب ، ارتد عن معظمه ، وعاد مشتاقا إلى المسيحية المنزلة . لقد كان هذا
حكم القدر العادل ، ذلك لأن « تشاننج » كان يحكم المبدأ والعادة بعيد النظر

(١) انظر ص ٢٠٤ — ٢١٧ من :

G. A. Koch: Republican Religion (N. Y. 1933)

William Bentley: Sermon at Stone Chapel (Boston 1790)

فلم يسع إلى تأليف حرفي بين مذهب التقوى ، والدين الطبيعي ، والمذهب الجمهوري . فإن يكن ذهنه قد صاغته هذه المذاهب الثلاث ، فإنه قد زودها بتعبير حي مثير ، حوّلها من تراث للقرن الثامن عشر إلى مبادئ رائدة في القرن التاسع عشر . وقد ملك في قبضته زمام تراث الاستنارة مسلماً به ومتجهاً به إلى المشكلات العملية التي يوحى بها .

« لقد خلقنا الله للنشاط ومتابعة الغايات ، والفاعلية . والعمل المثبت من الله والذي يسنده شعورنا برضاه ، هو أسمى مصدر للبهجة » . « لقد زود » تشاننج ، الدين العملي الخالص ، بدعامة نظرية ملائمة .

لقد غلبت حياة « تشاننج » الأولى وفكره بيئة التقوى . وقد نمت الأسطورة التي بدأت منه هو نفسه - بأن حبه للحرية الدينية جاء إليه بالطبيعة في مسقط رأسه « نيويورك رود أيلند » - ويمكن القول على ذلك بأنه ورث هذا الحب مباشرة من « روجر وليامز » . وكانت « نيويورك » في صباه تقع تحت النفوذ اللاهوتي « لسمويل هوبكنز » بطل « الكاثينية للتسقة » وقد أطلق على أتباعه منذ ذلك الحين أنصار « هبكنز » ، وكان اعتقادهم في أن مذهبه هو الإنجيل الوحيد الحقيقي قد بلغ حد التعصب للذهبي . يقول تشاننج : « لقد تعلقت بالـ دكتور « هوبكنز » على الخصوص من أجل نظريته عن النزاهة ، ولقد درست ببهجة عظيمة خلال حياتي المهدية ، فلسفة « هتشسون » ، والأخلاق الرواقية ، وقد هيأني ذلك ، لتقبل نظريات « دكتور « هوبكنز » النبيلة ، القائمة على التضحية بالذات » ^(١) وهو لم يتحول

(١) انظر ص ١٨٩ من :

William Henry Channing : Memoir of William Channing
(Boston 1848) I.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ هذه ملاحظة للسيد « د . أ . هويت » من « سالم » وقد كان في الفرقة المقدمة على تشاننج بالكلية وعرفه معرفة طيبة . وانظر ص ١٦١ أيضاً : في تلك الفترة بدأ يسطر « فتحدث عن « دكتور هوبكنز » بتقدير حار ، كصديق ولاهوتي =

نحو « هوبكنز » في ظلام اليأس ، ولكن لأنه أدرك أن هذا اللاهوتي المتعبد وإن يكن خشناً في مجادلته ، فقد كان مذهبه أنبل فلسفة مستنيرة في «نيو إنجلند» . وقد بين «تشاننج» جراءة «هوبكنز» في التوفيق بين الفلسفة الكاثيائية ، والفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ، والدين الطبيعي . وقد ظلت نظرية التقوى للكيفية المميزة للقداسة ، وصقل ذلك الإحساس أو الشعور بالإلهي ، ظل هذا وذاك الموضوع الغالب على فكر «تشاننج» حتى النهاية . وقد جعله هذا يأنف من النظرية الوحدوية . ومع أنه زاد عن القضية الوحدوية حين كانت حقوقها وحريتها مهددة ، إلا أنه آثر ألا يطلق على نفسه وحدوياً أو أن يتعمق نفسه في مجالات متصلة بالنظرية المسيحية التاريخية . ولم يكن هذا راجعاً لحسب لامتناعه من الشيعية ، بل وأشد من ذلك أيضاً لضوئه الجديد الرسول . على ذلك فمثالية «تشاننج» الأفلاطونية جاءت إليه من خلال مذهب التقوى الكاثيائية ، وقد هاجم تجريبية «لوك» ، ونزعته العقلية ، قبل أن يتعلم من «كوليريج» و «كنت» ، ونشأة الفكر للتعالي عامة .

والمنبع الثاني العام لفكر «تشاننج» هو المذهب التحرري ، أو المذهب الجمهوري . وأعنى بهذا الأخير تصويره المدني أو الاجتماعي للفضيلة : ففي «هارفارد» اكتشف استنارة «أدنبره» . فقد كان الأستاذ «دافيد تابان» ، بجامعة هارفارد وهو الذي نشأ «تشاننج» متأثراً به ، متأثراً بدوره «بهتسون» والنزعة التحررية في الأخلاق بوجه عام . وكان يعظ على ما يلي : « إن الوطنية للمسيحية ليست شيئاً آخر غير سمحة عامة تحتضن ، بحساسية خاصة وطاقات فعالة ، ذلك الفريق من

== ممأ ، مؤكداً طابع السباحة التي كان يطبع إحسانه ولاهوته وملاحظاً في صراحة ووضوح « أنه يبدو أن أولئك الذين كانوا يطلقون على أنفسهم « هوبكنزيين » (أتباع هوبكنز) ... لا يعلمون إلا التزور اليسير عنه أو عن آرائه اللاهوتية الحقيقية » .

بنى البشر الذى تصل إليه قدرتنا على النفع فى أسمى درجة لها ^(١) . وعن طريق الأستاذ «تآبان» ، وجامعة هارفارد بوجه عام ، اكتشف «تشاننج» «هتشسون» ثم سائر الاسكتلنديين المتحررين . وكما كشف «هتشسون» «لتشاننج» عن أن القداسة ينبغى أن تكون قدرة طبيعية للإنسان ، فكذلك أوحى إليه «فرجسون» ^(٢) بأن التجدد الروحى هو رياضة اجتماعية تدريجية . وقد كان أكثر مجانسة لتشاننج من نزعة «فرجسون» العلمانية الأصيلة ، الجمع بين «هتشسون» و«فرجسون» وقد وجده فى رسائل «ريتشارد برايس» الإنجليزى للتحرر للنشق الذى أكسبه دفاعه عن الاستقلال الأمريكى عدداً كبيراً من الأصدقاء فى بلاده . وقد كتب «تشاننج» ما يلى :

«لقد أفتقدنى «برايس» من فلسفة «لوك» . وزودنى بالنظرية الأفلاطونية فى الأفكار ، وكنت أفتدى به دائماً فى كتابة كلمات ، الحق ، الحب ، الفكرة... الخ ، بالحروف الكبرى ، ويحتمل أن كتابه قد صاغ فلسفتى فى الصورة التى احتفظت بها دائماً ، وفتح ذهنى على عمق مذهب الفكر المتعالى (الترانسفندنتالى) وقد وجدت دائماً فيما روتهُ مدام «دى شتيل» من حكايات عن الفلسفة الألمانية ، وفى هذه الفترات الأخيرة ، أن هذه الفلسفة مماثلة لفلسفتى ، ولا يمكننى أن أقول إننى قد تلقيت أية فكرة جديدة منها ، والسبب واضح ما دام «برايس» هو أب لهذه الفلسفة كما هو أب لفلسفتى» ^(٣) .

(١) David Tappan : Sermon on the Annual Fast in : ١٣، (Boston 1798) (أبريل سنة ١٧٩٨)

(٢) انظر :

Adam Ferguson : An Essay on the History of Civil Society (Edinburgh 1767).

(٣) انظر ص ٣٦٨ من :

Elizabeth Palmer Peabody : Reminiscences of Rev Wm. Ellery Channing, D. D. (Boston, 1880).

ولم تحطُ فلسفة « تشانج » في التقدم الاجتماعي إلى ما هو أبعد من ذلك،
لعدّ نموذجاً للفيلسوف المثالي « لنيو إنجلد ». ولكن سرعان ما دقت به الظروف
فورا انتهائه من دراسته الجامعية، إلى قلب الارستقراطية الجيفرسونية، في
« ريتشموند » « بجرينيا ». فقد عاش خلال سنتين تقريباً (١٧٩٨ - ١٨٠٠)
وهما سنتان دقيقتان بالنسبة إليه، معلماً خصوصياً في أسرة من أسر « راندولف »
وبطابع الحماس الذي يتميز به يشرح لأصدقائه في الجامعة ما كان يدرسه :

« لقد تنوّعت آرائي السياسية، بعد قليل منذ رأيتمكم آخر مرة، ولكن قد
لا يسكون من الإنصاف أن أنسبها للبيئة اليعقوبية في « فرجينيا ». إنني لأرى
العالم كعقل واسع من النشاط، قصد به فاطره أن يصل بالخلق الإنساني إلى
حد الكمال. فالنظم الاجتماعية قيّمة فحسب بقدر إصلاحها للطبيعة البشرية ورفع
شأنها أخلاقياً. فالثروة والسلطة اعتباران ثانويان، وهما أبعد عن أن يشكلا العظمة
الحقيقية لدولة من الدول. إنني لأخجل من بنى البشر، حين أرى أن المصلحة هي
الرابطه الوحيدة التي تربط بينهم وبين بلادهم، وحين أرى العهد الاجتماعي،
يصلح شأنه لا تفرض اللهم إلا لجمع الثروات، ولرعاية أمة عقد أبنائها المزم على
النجاح بالتفتير. إنني لأتوق أن أرى الوطنية تتألق في مبدأ أخلاق؛ لأن
تسكون فرعاً للتفتير» ^(١).

وأخيراً يا صديقي، لقد دفعت بنفسى في جراءة إلى التأمل في الظروف
الممكنة للجنس البشرى للتقدم في مجال التحسين. ووجدت أن التفتير هو

(١) انظر من ٨٦ - ٨٧ من كتاب تشانج المشار إليه آنفاً (انظر هامش ص ٦٤).

السد الأعظم الذى يقف فى وجه مشروعاتى . وإن أردت فى تأكيد أن الجنس البشرى لن يكون أسعد حالا مما هو عليه فى الزمن الحاضر إلا بإقامة نظام للملكية»^(١) .

«إننى مقتنع بأن الفضيلة والسباحة أمران طبيعيان للإنسان . وأعتقد أن الأنانية والتفتير قد نشأ من فكرتين غرسهما الشيوخ فى نفوس الشباب ١ - أن لكل فرد مصلحة يسمى إليها متبيزة من مصلحة الجماعة ٢ - أن البدن يتطلب عناية أكثر من العناية التى تتطلبها الذهن .

«وأعتقد أن هاتين الفكرتين باطلتان . وأعتقد أنك لا تستطيع أن تحوها . لم تحت أبناء البشر على أن يكفوا عن العمل بمقتضاها ، أعنى إلى أن يكون فى وسعك أن تحفرم على ١ - هدم جميع تمييزات الملكية (وهى - كما ترى - التى تبقى على هذا التمييز الزعم للمصلحة) ؛ وأن يجمعوا كل ما ينتج عن عملهم فى مستودع عام . بدلا من أن يكتنزوها فى مخازنهم الخاصة ٢ - أن يصبحوا على وعى حقيقى بقوة الذهن وكبريائه»^(٢) .

«لقد تغيرت أخيرا جميع مشاعرى وعواطفى . لقد حدث أنى اعتبرت المكاسب الأخلاقية هى الموضوع الوحيد الذى نسعى إليه . والآن لقد وهبت نفسى فى خشوع لله . إننى لأعتبر الحب الأسمى له ، هو أول الواجبات كلها ، والأخلاقية تبدو مجرد فرع من طريق الدين الجياش بالحياة ، إننى أحب بنى البشر لأنهم أبناء الله»^(٣) .

لقد كان «نشأتج» فيما يظهر يوشك أن ينضم راعيا لمستوطن المهاجرين

(١) نفس المصدر السابق ص ١١١ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٣ - ١١٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٦ - ١٢٧ .

الاسكتلنديين الذين كان مبدؤهم الأساسى هو الملكية المشتركة^(١) حين دعاه أهله للعودة إلى « نيو إنجلند » . لقد عاد الشيوعى الشاب بهذا الفهم العقلى إلى موطنه . وقد تحول بحسب السياسى إلى إيمان دينى ، وجعله تقشفه الجسدى البالغ حد التعصب ، حطاماً بدنياً ، وزوده بذلك الشعوب « الروحى » لبشرته الذى غدا مشهوراً به . ومنذ ذلك الحين لم يعد يدين بالمذهب الجمهورى العلمانى ، واهباً نفسه عن إحساس وطنى بالواجب للغير العام ، ولا تقيماً ، ناظرأً فحسب إلى الأخلاقية العلمانية . لقد رأى أن التقوى والواجب يلتزمان فى دين الإنسانية .

وقد كان لديه مشروع تأليف رسالة فلسفية ، لم يكتبها أبداً . وامتوانها مغزاه : « مبادئ العلم الأخلاقى ، والدينى والسياسى » وكان الهدف منها إظهار اتحاد الأخلاق والدين ، والسياسة . أعنى ، الروابط للتداخل بين التقوى ، والفضيلة ، والوطنية الجمهورية . وفى المقدمة التى اتوى تصدير هذه الرسالة بها كتب يقول :

« إن الكمال الحقيقى للإنسان هو فى الفكرة العظيمة للعلوم الأخلاقية ، فن الواجب إذن يخص طبيعته بنية تحديد قانونها للركزى ، والغاية التى من أجلها ينبغى إقامة جميع النشاطات المدنية والسياسية مثل هذه النظرات للطبيعة البشرية ، هى إذن نظرات هامة غاية الأهمية . وبفهم الناس يكون بين أيدينا مفتاح التدبير الإلهى للعالم^(٢) » .

وقد كانت هذه العناية الملحة بالطبيعة البشرية موضوعاً مألوفاً خلال عصر الاستنارة ، ولكنه يشير إلى قصده مغزاه فى الهدف . كان هدف « لوك » الوصول إلى أصل الفهم الإنسانى من أجل الكشف عن جذوره الطبيعية . وكان هدف « تشاننج » الوصول إلى كمال الطبيعة البشرية لتحقيق إمكاناتها .

(١) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٣ — ٤٠٤ .

وقد أعلن بجرأة هذه الإمكانيات في موقعته المشهورة « بمثابة المبدئ للرب » وكانت إحدى الصياغات الأولى لمذهب الفكر المتألى .

وسمياً نحو هذا الهدف ، قام « تشاننج » بتعديلات لها مغزاها في التصورات التي تلقاها عصر الاستنارة . ففكرة « سماحة منزهة » حولها إلى فكرة « إحسان منتشر » . والطابع المميز للسماحة الحقيقية هو — تبعاً له — انتشارها الاجتماعي ، لا — كما هو الشأن عند « إدواردز » — تميز موضوعها ، أعني وجودها العام . فهذا التصور الاجتماعي للإنسانى للحب جمع معاً تصورات الحب المقدس في مذهب التقوى ، والترفع عن المصلحة الخاصة بين الأخلاقيين ، والفضيلة العامة عند الجمهوريين ،^(١) وعلى ذلك ، فمدالة الله هي في الحقيقة صورة لرحمته فقط . فالله يمين الإنسان على أن يتدو كمالاً بالتدريج . هذا التجدد للإنسان أو هذا التقدم الأخلاقي يتضمن أيضاً « التجدد الاجتماعي » الذي يجب أيضاً أن يكون تدريجياً ، ويكون بذلك عدلاً للإصلاح أو التقدم . وأياً ما كان فاستمرار « تشاننج » على استخدام مصطلحات التجدد ليس أمراً لفظياً ، وإنما هذه خيرية تقواه الدائمة . ولكن تقواه الآن أضحت تقوى مصطبغة بالصبغة الاجتماعية^(٢) لقد تحول « تشاننج » عن الكنائس وهي « مجتمعات جزئية »

(١) كتب يقول : « أخشى أن أقول إن هود كثير من تأملات رجال يارعين في الطابع الإلهي ، أفضى إلى تجريد الله من ذلك الختان الأبرى القى يسمى شفاف القلب . وأخشى أننا قد تعلمنا أن ننظر إليه في رعوته على أنه لا يملك إلا سماحة طمة » . (انظر المصدر السابق I ص ٢٥٣) . « إنني قد شعرت ورأيت أن الله يريد إلى أقصى حد أن يهب شيئاً من « روحه للقدس » ومن قوته ونوره إلى كل إنسان يكذب في رجاء ليقهر الشر ، ويسمى حينئذ تحول الكمال القى هو وحده للآ الأعلى » . للمصدر نفسه II ص ٣٤٥ .

(٢) « يبدو لي أن دلالات الزمن تشير إلى تحول عظيم موشك في المجتمع ، مؤسس على الحقيقة الجوهرية ومعبر عنها ، ألا وهي أن غاية المجتمع هي الارتقاء بجميع أعضائه ككائنات عاقلة وأخلاقية ، وفي كنهه تتوهم من كل إنسان أن يسلم في هذا الشأن بمقتضى قدرته . وعلى النظام الحالي الأفانق للنزول عن المجتمع ، أن يخلى الطريق للسيحية ، وإنني لأرغب جداً أن تتمكن من التهوؤ بدمورتا نهوضاً طاماً لتحقيق هذا التطور القى هو أفضل جميع التطورات » (نفس المصدر III ص ٣٨) .

إلى المجتمع عامة كطريق لتجديد النعمة الإلهية . إن « التجدد الدائم » لأعضاء المجتمع هو واجب المجتمع من حيث هو كذلك . لقد كان « تشاتنج » يتحدث في كل مناسبة حديثاً أشبه بحديث جمهورى من أنصار « جيفرسون » ، في حدود الإصلاح السياسى ، ولكن في الجلة يبدو أنه قد تبدد وهمه في ذلك الخط المرسوم . فالسمو الأخلاقى لا يمكن أن يأتى خلال السياسة . لقد كان صريحاً في هذه النقطة وخاصة بعد عودته من أوروبا سنة ١٨٢٣ .

« لقد عدت بنظرات للمجتمع تجعلنى أتهيج ابتهاجاً لم يحدث لى قط من قبل في الموعد الذى نبحده في الدين المنزل . بجديداً أخلاقى للعالم . إننى لا أتوقع إلا القليل فالأقل من الثورات ، والتغيرات السياسية ، والمعارك العنيفة — ومن أولى الأمر ومن الإجراءات العادة — . وفي كلمة واحدة من كل تعديل خارجى للمجتمع . فالمنظمات الفاسدة ، تعقبها منظمات أخرى فاسدة كذلك ، بينما الطريق الرئيسى يعيش في قلب الأفراد والأمم ، ولا بد من أن نجد الترياق الوحيد في تغيير أخلاقى ، لا يصلح للنهوض به إلا المسيحية والسلطة الإلهية التى تقترن بها ^(١) » .

« فنحن جميعاً نرى أن الحرية المدنية لم تولد ذلك التصيين المبالغ والإعلاء الفجائى للطبيعة البشرية وهو ما كنا نأمل فيه واتقن ، كذلك لم تحمل الحرية الدينية جميع أثمار التى نتمنىها . لا زال هنالك أمامنا عمل طيب للنهوض به . نحن نسود العبودية ، والتمصب ، والتكالب على الدنيا إلى الأبد ^(٢) » .

فارق ، والتمصب ، والتكالب على الدنيا ، أعداء ثلاث ، للمذهب الجمهورى ، والمقل ، ومذهب التقوى على التوالى . ومن أجل المركة ضد هذه الأعداء تقانى

(١) المصدر نفسه II ص ٢٤٦ .

(٢) المصدر نفسه III ص ٣٠٨ .

« تشانج » تفانيا قلبيا في نزعته الإنسانية : وهكذا بلغ التمجيد للأخلاقية والطبيعية البشرية الذروة في فكر « تشانج » ، كما بلغها أيضا في عصر الاستنارة بوجه عام . والانتقال من الاستنارة إلى مذهب الفكر للتمثال انتقال غاية في الدقة هنا ، بحيث يصعب استكشافه .

٦ - الفكر الحر :

وانت كان جناح أقصى اليسار في الاستنارة ، هو ذلك الجناح المناصر للمذهب العقلي كما بسطه العلمانيون ؛ وهم عادة من المحامين أو الأطباء الذين يقفون في وجه رجال الكهنوت ورجال الكنيسة ولقد كانت كتابات « بلونت » و « كوليز » ثم « فولتير » و « فولتي » و « بين » ، ثم « داذجا » للمذهب الربوبي الأمريكي على هذا النمط ، وليس في الموقف الأمريكي تميز أو أصالة . وأروع وأول شخصية من هذا النمط كانت شخصية « إيثان آلن » من « فرمونت » وقد تأثر في شبابه بطبيب سحر التفكير ، وكأسير للإنجليز سمع وقرأ عن آراء الملحدين . ورسائله : « العقل هو مهبط الوحي الوحيد للإنسان » ظهرت سنة ١٧٨٤ . وفي هذه الرسالة هاجم الضلالات النصرانية ، والوحي ، والمعجزات ، والعياذ بالسلطة ، وكل شيء خاص بالمسيحية . وهو لم يعتقد في الله والخلود فحسب ، بل حاول أيضا أن يعبر تبريرا عقليا معتقداته بأسلوب ربوبي خالص . والذي يعنينا من الناحية الفلسفية أكثر من رسالته مهبط الوحي هو كتابه الذي لا يعرفه إلا القليلون : « مبحث في السمو الكلي للموجود ، وطبيعة النفس البشرية وخلقها وواسطها » فتنسب منه هنا فقرة لها قيمتها :

« ربما كنا أشد للوجودات التي في حجمنا في العالم . أناانية ، وقدماء ، وفكرأ . ومع ذلك فمن أجل إكمال سلم الوجود ، يبدو لازما أن حلقة الوجود .

التي تسمى الإنسان لا بد أن تكون موجودة - وما دام لدينا وجود إيجابي في كنف الحكم الإلهي - فليس يمكننا أن نفشل في أن نكون خيراً مما لم نتمكن عليه^(١) .

وفي هذا البحث يحفظ «آلن» ربونية أصيلة، فلفه «هو جوهر عاقل لا متناه»، حاضراً في الجواهر الجزئية الروحية أو النفوس، وهي علاوة على ذلك مكانية وليست «لا مادية». وثمة كتاب آخر أهم وإن كان أصغر حجماً من كتاب «آلن» ذلك هو كتاب «إلهو، بالر» : «مبادئ الطبيعة» (١٨٠١) وهو تعبير عن الفكر الحر كحركة منظمة. ولقد كان «الر» واحداً من عدد من مبشرى المذهب العقلي «الجولة» ففي عدد كبير من المدن ساعد على تنظيم «مبادئ العقل» أو «الجماعات المؤلفة» (ومن بينها جمعية «تاماني» في نيويورك). وقد كانت «صديق اللاهوت» و«معبد العقل» من المطبوعات الدورية النموذجية لهذه الحركة. وكان «الر» من أشعث الناشئين. وكان يحاضر في شمال الشاطئ الأطلنطي وجنوبه، وكتابه «مبادئ الطبيعة» هو سجل لمحاضراته.

وقد كان «الر» يعني «مبادئ الطبيعة» أن العلماء المحدثين حين صاغوا «قوانين الحركة» حرّروا أيضاً الطاقات في المادة و«الطاقات الأخلاقية في الطبيعة البشرية» إلى حد أن القوة الطبيعية للعقل لن تلبث أن تهدم المعتقدات للتكلفة الجائرة. ويعني للناس بالطبع أن يحتضنوا المبادئ التالية : —

١ — إن العالم يستلزم وجود إله أعلى واحد، جذير بحب الموجودات العاقلة.

(١) انظر ص ١٦٥ من :

٢ — أن الإنسان مزود بملكات أخلاقية وعقلية كافية لإصلاح طبيعته وحصوله على السعادة .

٣ — أن الدين الطبيعي هو وحده الدين الكلى ، وأنه ينشأ من العلاقات الأخلاقية للموجودات الماقلة ، وأنه يرتبط دائماً بالتقدم الإصلاحي ، والرفاهية المشتركة للبشرى .

٤ — أن من الجوهرى للصالح الحقيقى للإنسان ، أن يحب الحقيقة ويمارس الفضيلة .

٥ — أن الرذيلة حيثما كانت مدمرة ، ومعوقة لسعادة الفرد والمجتمع .

٦ — أن الموقف السمع ، والأعمال البارة ، هي واجبات أساسية للكائنات الماقلة .

٧ — أن الدين الممتزج بالاضطهاد والحق لا يمكن أن يكون من أصل إلهى .

٨ — أن التربية والعلم جوهرىان لسعادة الإنسان .

٩ — أن الحرية المدنية والحرية الدينية ، متساويتان من حيث كونهما جوهريتين لمصالحه الحقيقية .

١٠ — أنه لا يمكن أن تقوم سلطة إنسانية يكون الإنسان مسئولاً أمامها عن آرائه الدينية .

١١ — أن العلم والحقيقة ، والفضيلة والسعادة ، هي الموضوعات العظيمة التى ينبى أن يوجه صوبها نشاط الملكات الإنسانية وطقها .

وكل عضو يسمح له بالاتصال بهذه الجمية ، سيجعل من واجبه ، بكل منهج مناسب فى مستطاعه ، أن يرفع شأن قضية الطبيعة والحقيقة الأخلاقية ،

وجها لوجه أمام مخططات الخرافة والتمصب ، التي تزعم أنها من أصل إلهي ^(١) .
وعلى أساس هذا الإيمان بالدين الطبيعي دعا « بالمر » لتحديد « العلم المدني »
خلال الثورة الأمريكية .

« لا ينبغي أن نسلّم بأن الناس سيظلون على جهلهم بالظروف الأخلاقية في
الطبيعة بمد أن تعلموا مبادئ العلم للدين . فيجب على الثورة الأمريكية أن تتولى
تحديد الظروف الأخلاقية للإنسان تحديدها لظروفه المدنية ، ومن اليقيني أن
هاتين المهمتين تتساويان في الضرورة والأهمية من حيث واجب إنجازهما . فلم
الأخلاق هو أشد العلوم كلها ضرورة لسعادة الإنسان فالإنسان وقد أيقظته
فاعلية الفكر ، وأهمته الثورة الأمريكية ، سيجد مما يتسق مع ميوله ومصلحته أن
يفحص كل العلاقات الأخلاقية في طبيعته ، حتى يحسب بدقة نتائج طاقته
الأخلاقية ^(٢) » .

ولا يساوى شيئا أن « متغنى » الحركة الديمقراطية ، وحتى زعماء الجناح
الأيسر — مثل « توم بين » — لم يكونوا ملحدين كما لم يكونوا زعماء عماليين .
لقد كانوا برجوازيين أقصى ما تكون البرجوازية ، وكانت الحرية بالنسبة
إليهم تعنى توفيقا بين الدين الفردى والحرية الفردية للتجارة . وكان هنالك عدد
لا بأس به من محافظي السياسة المناهضين للكنيسة الذين فشلوا في المساهمة في
وجوه النشاط الاجتماعي للأندية الديمقراطية ولكنهم طالعوا كتابات أعضاء هذه
الأندية معاً مع كتابات « فولني » و « جودوين » ومناهضي الكنيسة من
الأوربيين ومن الأمثلة النموذجية لهؤلاء « تشارلز جيمس كنت » من نيويورك

(١) انظر ص ١٠-١١ من :

Elihu Palmer : Posthumous Pieces (N. Y, 1824).

(٢) انظر ص ٢٦ — ٢٧ من :

Elihu Palmer : An Inquiry Relative to the Moral and Political
Improvement of the Human Species (N. Y. 1797).

و « ولیم دنلاب » من كتاب المسرح في نيويورك ، و « جورج واشنطن » وهو أنجليكاني عاق ، و « ستيفن هوبكنز » حاكم « رود آيلاند » وآخرين . وحين هاجموا المسيحية فسروا هجومهم بأنه يعنى أنهم يهاجمون أولا للنشآت الدينية والامتيازات الأسقفية الأخرى . فقد تغنى « جوبل بارلو » فى « كولومبياد » وهى ملحمة عصر الاستنارة الأمريكى ، تغنى فى هذه اللحمة بمدائح الربوبية . ولكنه تمنى أن يبشر بهذا الإيمان للتحرر فى الكنائس الحرة . وحتى سياسة الجمهوريين أنصار « جيفرسون » ، واقتصادهم كانا ضد الإقطاع وضد الملكية أكثر من انتمائها للنزعة الديمقراطية الأصلية . فحين حاول زعماء العمال خلال العهد الجاكسونى أن يضموا إلى صفوفهم صحافة الفكر الحر وأنديته ، فشلوا فى أن يجذبوا إلا فريقا صغيرا من الزعماء ، ذلك لأن أعضاء هذه الجمعيات كانوا بعيدين عن أن ينخرطوا فى السلك العالى ، وعدد قليل منهم قام بنصيب فعال فى الإصلاحات الأصلية ، مثل الجهاد ضد الرق ، ولا حول شيئا عن الاشتراكية .

٧ - الفلسفة الطبيعية :

لقد كان المفكرون الأحرار ، بعبادتهم للعقل ، وصلاحيتهم لنشأة الفلسفة الطبيعية ، فقد اتسق حماسهم الدينى ، مع الطاقة العلمانية البناءة فى عصر الاستنارة التى بلغت أوجها فى تقدم العلوم الطبيعية ، ووجدت شغيفا لها فى هذا التقدم . ونكاد لا نحس ذلك الانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى العلم الطبيعى ، وهذا الانتقال يمثل ما يمكن أن نطلق عليه تمايز العلوم أو اختلافها .

وقد كانت الجمعية الفلسفية الأمريكية التى تأسست فى سنة ١٧٤٢ بفضل التعاون بين « بنيامين فرانكلين » و « ديفيد ريتنهاوس » وعلماء عديدين آخرين ،

تحقيقاً جلياً في أمريكا للنقل الأعلى للموسوعى لفلسفة الطبيعية كاستطلاع شامل مشترك . وفي سنة ١٧٦٩ حث «فرانكلين» أعضاء الجمعية الفلسفية الذين كان يدعم «الفضلاء أو العباقرة» لكي يتحدوا مع جماعته من أجل تنمية المعرفة المفيدة . وكان يوصى بأن تضم الجمعية دائماً بالإضافة إلى «الطبيب وعالم النبات ، وعالم الرياضة ، وعالم الكيمياء ، والميكانيكا والجغرافيا (أعنى الفضلاء) فيلسوفا طبيعيا عاما . وأن هؤلاء الرجال يلتقون ويتراسلون ليتبادلوا الاكتشافات ، وليفحصوا الوسائل العملية لحل المشكلات الفنية التطبيقية في الطب والزراعة ، والهندسة ، والفنون الأخرى . وقد تأسست جمعية مماثلة (جمعية للكتبات) في «شارلوتون» ، في كارولينا الجنوبية سنة ١٧٤٨ . ومذكرات «جيفرسون» عن ولاية فرجينيا (١٧٨٣) هي أوّل مؤلف أمريكي هام في التاريخ الطبيعي . فالتشجيع العظيم الذي حبا به رجال الأعمال أمثال «فرانكلين» و «جيفرسون» و «كولون» ، العلم البحت والتطبيق معاً ، كان شاهداً لا على اتحاد الاهتمامات السياسية والطبيعية عند نفس الأشخاص فحسب ، بل أيضاً على غلبة الاهتمام الفلسفي في اكتشاف «مبادئ الطبيعية» في جميع المجالات . ولقد كان لرجال الطب الصدارة في استثمار مثل هذه الفلسفة الطبيعية ، ولكن رجال الكهنوت أيضاً قد أصابتهم عدوى الفضول العلمي (تشهد بذلك الأبحاث التي نهض بها في التاريخ الطبيعي ، وعلم الحياة ، «جوناثان إدواردز» و «تيموثي دويت» و «جيرمي بلكناب» و «ل . د . د . فون شفينتز» و «هنري مهلبرج» و «ف . ا . ملشير») كما أصابهم كذلك عدوى التشوّق الفلسفي للدين الطبيعي .

وتمت ثلاثة رجال إلى جانب أولئك الذين أشرنا إليهم آنفاً يستحقون التقدير الخاص «كفلاسفة طبيعيين عامين» : كان «دفيد ريقنهاوس» (١٧٣٦ - ١٧٩٦) من فيلادلفيا عالم فلك ممتاز وعالم رياضة ، ومع أنه قد حظى بالتميز في مهنته ،

فإن نفوذه الفذ على مواطنيه يرجع بدرجة أكبر إلى أنه كان رمزاً حياً للتفاني في العلم الطبيعي. فلم يكن فيلسوفاً للطبيعية، إلا لأنه كان يشيد بقيمة التحقيق التجريبي للفطريات ، ولكنه كان قادراً على أن يحمل الجمهور يتأثر بمجال المنهج الرياضي ودقته في فهم الحركة الطبيعية : فجهازه المشهور الذي يبين حركة الكواكب، أو نموذج المجموعة الشمسية، وبراعته في تفسير الأحداث الفلكية والتنبؤ بها جعل له في المجال الشعبي نوعاً من البطولة التي « لأبرت أينشتاين » في أيامنا هذه .

وثمة رجل آخر من رجال العلم المهمين ، وهو « بنيامين رش » (١٧٤٥ - ١٨١٣) وهو أيضاً من فيلادلفيا ، وكان طبيباً ومعلماً للطب ، وقد كان لما حققه من نجاح تجريبي في الطب ، ولخاضعته الفذة عن « نفوذ الأسباب البدنية على الملكة الأخلاقية » حافز دائم لعلم النفس البيولوجي ، وكان عنواناً على مدرسة « أدنبره » في الفلسفة الطبيعية والحكمة الدنيوية . ومن ثم فقد عرض على تلاميذه في فيلادلفيا توفيقاً غريباً بين العلم التجريبي ، والتقوى والحماس للإصلاحات الإنسانية . وقد طبق أبحاثه على قوة العواطف لا في الحالات الفردية في المرضى ، بل أيضاً على المشكلات الاجتماعية ، فقد حاول مثلاً ، بطريقة مضطربة جداً ، أن يدافع عن الدين ، على أساس « عملية الغلاص » التي تجعل الإنسان سعيداً في هذه الحياة .

« اللاديان المختلفة في العالم نفوذ ملموس على الحياة الإنسانية بالنشاط الذي تنيره في الذهن . فالإلحاد هو أسوأ المقارنات المسكنة للفهم والعواطف . فهو يجرّد الفكر من أسى ما فيه ، ويجرد الحب من أكل الموضوعات الممكنة . فالإنسان متدين بالطبع ، كما هو حيوان اجتماعي أليف سواء بسواء . ونفس الاتهام الذي تنتهك به ملكاته العقلية ، بسلبه الاعتقاد في الله ، هو الذي يحدث له حين يحكم

عليه بأن يعيش في زنازة ، محروما من حياة الأسرة والمجتمع ، ومباهجها . وقد برهن الملحدون في أوروبا على الرابطة الضرورية التي لا تتزعزع بين نسيج الذهن البشري ، وبين تقديس موضوع من نوع ما ، فبعد أن نذبوا جانب الله الحقيقي ، أحلوا محله تقديس الطبيعة والحظ ، والعقل البشري ، وأقاموا في بعض الأحوال احتفالات باذخة رائحة . إن الأديان هي صديقه الحياة ، بقدر ما تسمو بالفهم ، وتؤثر في عواطف الأمل والحب ، ولقد بينت لكم من قبل أن المسيحية حين يؤمن بها وتطاع في كنف اتساقها الأصلي مع ذاتها ، وبالصفات الإلهية ، قينة أن تنفض إلى هذه الآثار أكثر من أي دين آخر في العالم . تلكم هي عملية الخلاص في نظريات المسيحية وتعاليمها بصدد الصحة والحياة . وسلطانها الإلهية . لا تنهض على أية حجة أخرى وهذا وحده يكفي لكي توصي الجميع بأن يؤمنوا بها . ولست أدرى على اليقين إلى أي مدى سيستمر الجفاس البشري في إثارة مناهج وأغراض يستعيب بها عن هذا الحافز المنعش . ولكن سيأتي الوقت الذي تتأكد فيه من تسامي العقل على موضوعاته الحقيرة الحاضرة ، ومن عودة العواطف المارقة إلى نظامها الأصلي . وأعتقد أن هذا التنير في ذهن الإنسان سيتم فقط بنفوذ الدين المسيحي ، بعد أن تتبدد جميع الجهود التي يتوسل العقل البشري في الوصول إليها بالمدنية والفلسفة والحرية والحكومة^(١) .

وحاول بالمثل أن يبرهن بطريقة لطيفة على أن البيئة الأمريكية كانت مليئة « بمخاوف » الخلاص .

« ليست الحياة الحيوانية في أي جزء من النوع البشري ، بأكل منها في سكان بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية . فيفضل المخاوف الطبيعية التي ألمعت »

(١) انظر ص ٦٧ — ٦٨ من :

Benjamin Rush: Three Lectures upon Animal Life
(Philadelphia 1799.)

إليها يقع هؤلاء السكان دائماً تحت نفوذ الحرية المنعش . فهناك اتحاد لا ينفك بين السعادة الأخلاقية والسياسية ، والمادية ، وإذا صح أن الحكومات المنتخبة النيابية هي أحب الحكومات للفرد ، كما هي أفضل الحكومات لرخاء الوطنى ، لترتب على ذلك بالطبع أن تكون أصلح الحكومات للحياة الحيوانية . ولكن هذا الرأى لا ينهض على استقرار مستمد من العلاقة القائمة بين الحقائق الخاصة بجميع الموضوعات . فكثير من الوقائع تثبت أن الحياة الحيوانية توجد بكيفية أكبر ولزمن أطول في ولاية « كوفيكديت » المستنيرة السعيدة — حيث وجدت الحرية الجمهورية أكثر من مائة وخمسين عاماً — منها في أى قطر من الأنظار على سطح البسيطة^(١) .

والأهمية الفلسفية « لروش » تتمثل بصفة رئيسية في أنه قام بمحاولة علمية مثيرة للبرهنة على قيام وحدة باطنية في « قابلية الإنسان للإثارة » وبالتالي ، معرفته ، وأقترح — وإن لم يكن قد دعا إلى ذلك — أنه ليس هنالك انفصال أصيل يمكن بين البدن والنفس ، بين الطب والأخلاق ، بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الاجتماعية .

وأروع شخصية بين العلماء ، وأقلها انصرافاً للعلم هي شخصية « توماس كوبر » (١٧٥٩ — ١٨٣٩) ، وقد تتلمذ في الكيمياء على « بريستلى » بانجلترا ، وكان مثل أستاذه لاجئاً من الاضطهاد الدينى والسياسى . وقد كان أقرب إلى أن يكون مادياً خالصاً من أى من أصدقائه (بماقيهم أعز أصدقائه « جيفرسون ») الذين اتهموا في كثير من الأحيان بالمادية والإلحاد . وكان « كوبر » أشد العلماء صراحة في عدائه للكنيسة ، وكذلك كان أكثرهم إقداماً على تطبيق علم النفس المادى عنده على أهم المشكلات في الأخلاق والدين .

وَقَدَ إِلَى أَمْرِيكَ سَنَةَ ١٧٩٤ وَانْضَرَطَ بِغَايَةِ الْإِخْلَاصِ وَالتَّفَانِي فِي حِمْلَةِ
« جيفرسون » ، وَأَصْبَحَ قَاضِيًا فِي « بَنَسِلْفَانِيَا » حَتَّى عَامَ ١٨١٩ ؛ حَيْثُ رَشَحَهُ
« جيفرسون » أَوَّلَ مَدِيرِ لِبَامَةِ فَرَجِينِيَا . وَلَكِنَّهُ بَدَلًا مِنْ ذَلِكَ أَصْبَحَ أَسَاطِذَا
لِلْكَيمِيَاءِ ؛ وَعَيِّنَ فِيهَا بَعْدَ مَدِيرِ لِبَامَةِ « سَوْتْ كَارُولِينَا » حَيْثُ كَانَ لَهُ نَشَاطُ
عَظِيمٌ . وَقَدْ غَدَا مِنَ الْقَادَةِ فِي الدَّعْوَةِ إِلَى إلْغَاءِ حَقُوقِ الْوَلَايَاتِ ، وَكَتَبَ رِسَالَةً
فِي الْاِقْتِصَادِ السِّيَاسِيِّ .

وَيَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ رِجَالَ الْعِلْمِ جَعَلُوا بِطَرَاثِقٍ مُتَنَوِّعَةٍ ، مِنْ الْفَلَسَفَةِ الطَّبِيعِيَّةِ
مَجَالًا مُثِيرًا لِلِاسْتِكْشَافِ ، وَرَمَزًا لِلاتِّجَاهِ الَّتِي يَبْنِي أَنَّ تَسْلُكَهُ الْفَلَسَفَةُ الْأَخْلَاقِيَّةُ
لَتُحَقِّقَ تَقْدِمًا مَائِلًا . وَيُثَارَةُ خِيَالِ الْجُمْهُورِ ، كَانَ هَؤُلَاءِ الرِّجَالُ فِي فِتْرَةٍ مَحْدُودَةٍ
أَشَدَّ فَاعِلِيَّةٍ مِنْ رِجَالِ الدِّينِ ، وَكَانُوا أَقْصَى مَا يَسْكُونُونَ فَاعِلِيَّةٍ حِينَ أَهْمَلُوا
الْآهَوْتَ إِهْمَالًا تَامًا . وَقَدْ كَانُوا هُمْ أَنْفُسُهُمْ فِيهَا أَنْجَزُوهُ مِنْ إِظْهَارِ وَحْدَةِ الْعَقْلِ
الْعِلْمَانِيِّ وَنَفْعِهِ ، أَرُوْعَ بَرَهَانٍ عَلَى « الْفَخْرِ بِالْمَقِيدَةِ » . إِنْ قُدْرَةُ الْفَلَسَفَةِ الطَّبِيعِيَّةِ
عَلَى تَحْقِيقِ التَّقْدِمِ كَانَتْ أَعْظَمُ فِي إِقَامَةِ مَبَادِيءِ الطَّبِيعَةِ فِي الْأَخْلَاقِ وَالتَّرْبِيَةِ فِي
أَمْرِيكَ ، مِنْ كُلِّ الْفَلَسَفَةِ الطَّبِيعِيَّةِ الَّتِي دَعَا إِلَيْهَا الْمَفْكَرُونَ الْأَحْرَارُ عَلَى الْإِطْلَاقِ .
إِنْ الْاسْتِنَارَةُ مَابَرَحَتْ تَعِيشُ فِي الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ وَلَكِنْ مَا يَسْمَى الْعُلُومِ الْأَخْلَاقِيَّةِ
وَالْمَقَايِدِ كَانَ مَصِيرُهَا أَنْ تَحْتَمِلَ قَرْنًا آخَرَ مِنَ الْمَجَالَاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ .

الفصل الثالث

القومية والديمقراطية

١ — قومية الهويج :

كان هناك مدرستان في تيار الفلسفة الاتحادية خلال عصر الاستنارة الأمريكي، وما لبثت هاتان المدرستان أن واجهت إحداهما الأخرى مواجهة مُرة في الحرب الأهلية . ومع ذلك فقد كان أتباع هذه وتلك في أيامهم الأولى زملاء شركاء . والمدرسة «الاستورية» التي ازدهرت في «نيو إنجلند» ، وجدت أجلى عرض لها في كتابات «جون آدمز» وكانت بصفة خاصة مجانسة للكاثوليين، تجاراً بيوريتان وملاكاً اسكتلنديين على حد سواء . وكانت هذه المدرسة بمثابة جبهة مشتركة للمصالح للأرستقراطيين أصحاب الأراضي ، ورجال التجارة أولاً ضد التجارة الإنجليزية ، ثم ضد ملاك الأراضي الزراعية في الجنوب ، وأخيراً ضد طبقات المدينة التي لا تملك شيئاً والتي كان الأغنياء يظنون أن مصالحها لا اعتبار لها ، لأنها ليست مقررّة ثابتة .

وقد كانت للصّلحة العامة عادة تعدل في أذهان أولئك الاتحاديين أمن رأس المال في الأرض والسفن . وقد فسّروا عبارة «الدفاع المشترك والرعاية العامة» البارزة في ديباجة الدستور ، بطريقة دقيقة بحيث لم تعد الرعاية العامة تعني أكثر من الدفاع المشترك . والواقع أن أصحاب النظريات هؤلاء قد استخدموا «الكومنولث» استخداماً اصطلاحياً بحيث لم يعد يعنى أكثر من اتحاد «العدالة والمساواة» ، «القانون والنظام» . وينبغي أن تتبع في تسمية هذه المدرسة اصطلاح «آدمز» أعني «الفدرالية التوفانجليانية» .

والمدرسة الأخرى وهى مدرسة «قانون الحقوق» وجدت بين أئمة الناطقين بلسانها، «توماس جيفرسون»، وجمهورى فرجينيا. وقد أطلق على هؤلاء عادة جنبا إلى جنب مع «النوفانجليانيين» «اليعاقبة». والحق أن هاتين المدرستين ما أبثت أن اقلبت إحداها على الأخرى إبان الثورة الفرنسية وخلال عهد نابليون، ذلك لأن إحداها كانت تناصر البريطانيين؛ والأخرى الفرنسيين، فى المبادئ العامة وفى السياسة الخارجية على حد سواء. ولم يكن جمهوريو الجنوب بأقل أرسقراطية من اتحادى الشمال، ولكنهم ينظرون فى حطة اطبقات مختلفة — فهم يأخذون كأمر مسلم به (باستثناءات قليلة ملحوظة، بينها «جيفرسون» نفسه) — بأن هنالك مخلوقات هى عبيد، بالطبع، بالطبيعة لى يتلقوا الأوامر السمحة للحكومة للزراع. ولكن هؤلاء الأرسقراطيين فى الجنوب كان لهم أصدقاء من عامة الشعب فى للمستعمرات الشمالية، وكانوا يحتفون بهم كأخوة مواطنين مناظرين لهم فى «الأندية اليمقوية» أو فى «الجمعيات الديمقراطية».

وئمة أسطورة نشأت وما برحت حية وهى أن فى الجنوب «ليس هنالك عامة الناس». فليكن ما يكون، فإن الجمهوريين بفرجينيا الذين كانوا مرتبطين ارتباط أهل «نيو إنجلند» فى اتحاد دائم، لم يلبثوا أن وجدوا أنفسهم على مضض منهم، فرقة أو حزبا يمثل مصالح طائفة وطبقية. ومن ثم قد دفعوا إلى أن يلحوا إلحاحا متزايداً على سيادة الولاية أكثر من سيادة الحكومة الاتحادية.

وكان «ألكسندر هاميلتون» فى ذلك الحين، معارضاً للاتحاد معارضة أصيلة فى فلسفته. فلم يكن ابن الاستقارة، وإنما كان مؤسس قومية جديدة، كان «بيورك أمريكى»، كما أطلق عليه بحق «جيفرسون». ولقد سخر منه القدر، إذ اضطر أن يكتب كثيراً عن العلاقات الاتحادية، وأن يلعب دور سة السيا

الاتحاد في « نيو إنجلند » ، ومع ذلك ، فقد كان لتفكيره أسس وأهداف مختلفة بالمرّة من ذلك . ولقد سمي نفسه « ابن القارة » ، وقد تصور على غرار أهل نيويورك في الجيل التالي ، أن النمط الإقليمي الذي يدعو إليه هو برنامج أمريكي على الحقيقة

وما برح المؤرخون ، ولا نقول شيئاً عن الساسة ، يتجادلون حول ما إذا كانت قومية « هاميلتون » الاقتصادية هي من الوجهة العملية أشد تأثيراً من سياسة الجمهوريين الاتحادية في تأسيس الولايات المتحدة ، ولكنها على اليقين أسست الرأسمالية الأمريكية .

لقد كان « هاميلتون » فريداً في عصره ، ليس فقط في كونه قومياً متحمساً ولكن أيضاً في إرساء نظريته على قاعدة الاقتصاد السياسي أكثر من إرسائها على قاعدة « علم الحكومة » . وقد كان « هاميلتون » من الناحية العقلية أبعد بكثير من الحلقاء الاتحاديين عن الجمهوريين : والدليل على ذلك ازدياد « جون آدمز » المتزايد لسماحة « هاميلتون » ؛ فحينما كان شاباً درس فلسفات الاستنارة ، وتعمّكس أولى رسائله في الجدل السياسي ، التي نشرت قبل الحرب الثورية الأفسكار الجارية إذ ذاك من « حقوق طبيعية » و « حرية » وغيرها . وقد جعلت منه دراساته المتحمسة للثورة في « كنج كولييج » ثوريا مستثيراً ، وقبل أن يحصل على درجته العلمية كان قد ألف جماعة من الميلشيا ، وقد أفتق معظم حياته وهو على اتصال وثيق « بالجنرال واشنطن » ويبدو أنه كان يعتبر نفسه جندياً قبل أي شيء . وقد كان مسروراً حين أطلق على أتباعه لقب « الحزب العسكري » ، ففي هذا الجو العسكري اكتسب المبادئ السائدة في فلسفته الاجتماعية . ولقد درس اللغات والآداب القديمة ، وكان في وسعه في مناسبة وأخرى ، أن يستشهد « بهوبز »

(٦٢ — الفلسفة الأمريكية)

و « هيوم »^(١) ، و « مونتسكيو » ولكن معظم أفكاره انبعثت من تجربته العسكرية. وقد اكتسب من « مونتسكيو » اعتقاداً واحداً خصبها هو « أن الحكومة يجب أن تكون صالحة للأمة صلاحية الرداء للفرد »^(٢). ولذلك آلى على نفسه أن يعمل من أجل حكومة صالحة للأمريكا. وقد كانت أصل حججه في المقالات الاتحادية — حين لم يكن يؤيد بوضوح الآراء السابقة عن « شعب ولاية نيويورك » — بمثابة محارلاته للبرهنة على صلاحية النظام الاتحادي للظروف الأمريكية ، وهي تتعارض تعارضاً ملحوظاً مع تطبيقات « ماديسون » الواعية للدراسات الكلاسيكية. وقد نقد « ماديسون » فيما بعد « هاميلتون » لسمية « لإدارة الحكومة فيما يظن أنه ما ينبغي أن يكون » ، وفشله فشلاً تاماً في أن يفهم أن تأكيد « هاميلتون » لأهمية الإدارة و « حزبه التنفيذي » (كما كان يطلق عليه الجمهوريون في سخرية) لم يكن نزعة غريزة إلى الملكية للستبد ، ولكنه كان برنامجاً واعياً من أجل إقامة حكومة صالحة دائماً لمواجهة المطالب المتغيرة للأمة . وقد كان « هاميلتون » مقتنعاً من عهد الإتفاق الدستوري بأن الحكومة اللائمه للمبقرية الأمريكية هي الحكومة الجمهورية فقط ، ومع ذلك فلم يكن له فيها شخصياً إلا ثقته ضئيلة^(٣). وقد وصف حزب الحكومة الأمريكي فيما بعد بأنه « اهتزاز السلطة ».

(١) كانت معرفته أفضل فيما كتب هيوم بكتابه عن « تاريخ إنجلترا » ومبعثه عن « الذئبة في التجارة » .

(٢) من خطاب إلى لا فايت في ٢ يناير سنة ١٧٩٩ انظر :

Henry Cabot Lodge (ed.): The Works of Alexander Hamilton (N. Y. 1907) X 337.

(٣) « لقد بدا لي أن من القهوم على نحو ما ، بالنظر إلى البحث الحر ، أن ثمة تضاماً تجريبيية يمكن صياغتها ، وينبغي قبلها كقترحات توضع موضع الاعتبار . وبمأ لهذا ، فرأى التهاى ضد السلطة التنفيذية ... فن الصحيح والسليم في ذاته في الوضع الراهن للبلاد ، أن نجرب النظرية الجمهورية تجريباً كاملاً طاعة » .

وكان تحليل « هاميلتون » للسياسة في حدود السلطة والسلطة في حدود المال ، أعمق مغزى من وجهة نظره في للذهب الاتحادى . وخلال أيام الحرب الظلمة حين كان يشارك « واشنطن » عنايته بقلول الجيش للتخاذلة ، كان مقتنعا بأن في الوسع إحياء القوة العسكرية على أساس قوة المال فحسب ، وفي سنة ١٧٨٠ عرض على « روبرت موريس » اقتراحه في تأسيس « بنك القارة » . « فهميلتون » يرى أن القوة السياسية مؤسسة في نهاية الأمر على الائتمان المالى . فلم يكن مهازلاً حين ألح على القول بأن الدين العام هو مساعدة عامة ، أوحينما دافع عن الحكومة كثيرة الإنفاق على أساس أنها مادامت تطلب ضرائب أكثر ففى وسعها أن تحصل على قوة أعظم . لقد كان يفكر فى الحكومة فى نطاق الضرائب أكثر من تفكيره فيها فى نطاق التشريع . ولقد جأر « ماديسون » بالشكوى من أن « هاميلتون » لم يمتز على إستخدام المادة الخاصة « بالفاهية العامة » فى الدستور : فى كل ما يتعلق « بالمصالح العامة للتعليم والزراعة ، والصناعة ، والتجارة ، .. مثلاً تستخدم فى المطالبة بالمال »^(١) ومن ثم فقد كان تصور الحكومة تعمل فى نشاط من أجل تقدم « للمصالح العامة بدلاً من حصر نشاطها فى العدالة والمساواة » ، كان هذا التصور ، تصوراً ثورياً بالفعل فى النظرية السياسية الأمريكية . ولكن هذا التصور كان بذاته جوهر برنامج « هاميلتون » ، وقد خلم « على الحكومة طابعاً وخصها بطاقة تحطيا ما كان يرمى إليه مؤسسوها »^(٢).

فمن وجهة نظر قوة المال كان « هاميلتون » يرمى إلى أن تتحد الأمة فى عروة

== المخر من ٤٤٧ — ٤٤٨ المصدر السابق . (خطاب إلى تيموثى بيكرينج ، ١٨ سبتمبر سنة ١٨٠٣) .

(١) William C. Rives : History of the Life and Times of James Madison (Boston, 1868) III, 233;

(٢) المصدر السابق من ١٧٣ .

وثقى ، هي قبل كل شيء عروة الائتمان المالى والتجارة . فقد بدا له كإجراء ، جوهرى لتفطية الدين العام ، تعزيز الائتمان المالى وإطلاق يد الحكومة الاتحادية فيه . والاعتراض بأن هذا سيؤدى إلى إثراء للضاربين لم يخطر على باله ، فلقد كان همه الأول تدفق رأس المال من أجل التوسع الصناعى ، فإذا تركزت هذه القوت فى أيدي رجال المصارف وحلة الأسهم كان ذلك أفضل . فإن ما يعنيننا فى نهاية الأمر ليس توزيع الثروة وإنما اتجاه المضاربة . لقد كانت فكرة « هاميلتون » الكبرى هى تشجيع الصناعة . لقد كان يتصور للمصلحة الصناعية - التى كانت فى زمنه قوية بوجه خاص فى الولايات الوسطى وفى مؤخرة « نيوانجلند » - معنى خاص . على أنها المصلحة الوطنية ، وذلك لأنها وسيط (اقتصاديا وجغرافيا) بين المصالح الطائفية لتجار البحار فى « نيوانجلند » والمزارعين من أهل الجنوب ^(١) . وكان يرى أن من الممكن أن تعم قوانين الصناعة فى الأمة كلها على أوسع نطاق . ففى تقريره المشهور عن الصناعات (١٧٩١) طبق تطبيقاً واعياً حجج « آدم سميث » .

(١) وقد ذهب « هنرى كلاى » إلى هذه النقطة عنها فى خطابه المصهور للدفاع عن النظام الأمريكى (١٨٢٢) : لقد خدع حضرات السادة بدرجة عظيمة بما لهذا النظام من سيطرة على عواطف الناس فى الولايات المتحدة . وقد عرضوه على أنه سياسة « نيوانجلند » وأنها هى أفضل مستفيد منه . إن أشد أجزاء هذا الاتحاد استقراراً وتصبها على العون والتأييد هو ولاية بنسافانيا ؛ فلم لم تهاجم هذه الولاية القوية ؟ لم يتصلونها ويوجهون الضربة إلى نيوانجلند ؟ لقد اختارت « نيوانجلند » هذه السياسة بعد تردد . فى سنة ١٨٢٤ كانت أغلبية وفدها معارضة لها . فى هذه الولاية للترامية الأطراف لم يكن هناك إلا صوت واحد فى صف مشروع القانون . فشب تلك الولاية اللدنام مستند أن يلام بين ما يبده من جهد وبين أية سياسة ما دامت قد أصبحت أمراً واقعاً . فهم يقرضون أن الأمر قد استقر على هذا الرأى ويخضعون لرأى الحكومة . وتهدم الرأى الذى قد حث الخطى مع التطورات التى حققها فوائد النظام . والآن ، إن كل « نيوانجلند » على الأقل فى هذا المجلس (باستثناء صوت واحد ، فى صفه النظام . وفى سنة ١٨٢٤ كانت ولاية « ماري لاند » كلها ضده ، والآن أغلبيتها معه . ثم لويزيانا ، مع استثناء واحد ، كانت ضده ، والآن هى معه ، دون أى استثناء . إن الشعور الشعبى يحمى نحو الجنوب ... وأخيراً فتطبيقات هذا النظام ستعمل الاتحاد بأسره . وسيكون من الجب أن تلقى أية معارضة .

(Life and Speeches of Henry Clay (N. Y. 1844). 11, 60-61)

حتى تقسيم العمل على الصعيد الوطني - فلو تركنا العمل في أمريكا ينقسم ويتنوع ، ولو تركنا الحكومة تشجع أشكال العمل التي تكون في أمس الحاجة إليها ، ولو تركنا التجارة داخل الاتحاد حرة ^(١) ، لغدت أمريكا قوة عالمية مستقلة .

كان « هاميلتون » يرى أن الائتمانات والديون العامة والخاصة ، والشركات العامة والخاصة للنهوض بالصناعة ، تشكلت معاً كمصادر « للثروة القومية » . وثمة صورة معبرة عن الطريقة التي كان يضع بها « هاميلتون » نظرياته موضع التطبيق هي أنه بينما كان يعد تقريره المشهور كان يؤسس مع (اثنين من زملائه الناهضين) شركة « نيوجرسي » للصناعات المفيدة .

« لقد ضمن التشريع في نيوجرسي الميثاق الخاص بهذا الشأن ، رغم المعارضين الذين قالوا إنه كان خطراً على مصالح أصحاب الأراضي والحرف . فثمة فائدة أخرى للدين العام وجدها الآن « هاميلتون » . فكان هو الوسيلة الوحيدة لتأمين السندات في المجتمع ، وفي مقابل ذلك يمكن أن يمول هذا الدين العام سندات البنك القومي . هذه الفائدة المتعددة على حد قول « هاميلتون » يمكن أن تنمي قيمة السندات العامة في السوق . وبذلك يمكن أن يربح المضارب والجمهور مما يصفه البيان بأنه إجراء وطني من أجل الارتقاء بالصناعة القومية » ^(٢) .

(١) إن فكرة « هاميلتون » عن « اتحاد الجوارك » الأمريكي ، هي لفهام مباشر من كتاب « فردريك ليست » : « الجبل في الاقتصاد السياسي الأمريكي (١٨٢٧) » : وكان « ليست » عالم الاقتصاد الرئيسي Zollverein الألماني ، وأحد آباء الاقتصاد القوي الأوربي . انظر في ذلك من ١٤٠ — ١٤١ من :

William S. Culberston : Alexander Hamilton (New Haven 1916).

وكذلك من ٤٦ — ٦٣ ، ٨٦ — ٨٢ من :

John's Hopkins University : Studies in Historical and Political Science, XV (1897).

Rexford Guy Tugwell & Joseph Dorfman : « Alexander (٢) »

Hamilton : Nation Maker, Columbia University Quarterly, XXX (march 1938), 63 n.

فأما أن « هاميلتون » كان يفكر في نطاق قوة السياسة، وأما أنه وضع اقتصاداً سياسياً جوهرياً « لنظام أمريكي واحد عظيم » ، فهذا أوضح ليس فقط في تأملاته ، في تقريره عن الصناعات ، وتقاريره عن الائتمان العام ، ولكن أيضاً في مقالاته الاتحادية . ولم يكن ليَجْزُ أن يكون صريحاً على هذا النحو لو لم يكن يخاطب شعب ولاية نيويورك (وهو الشعب صاحب النفوذ) . وقد تطلب استخدام الجريء للتعبير « قوى » وإشاراته إلى « تيارات القوى الوطنية » و« تكوين الإمبراطوية الأمريكية » ، تطلب تفسيراً بارعاً من نصيره « ماديسون » . ولو أننا وضعنا جنباً إلى جنب فقرات متفرقة لا يمكننا أن نبسط ما في فلسفة « هاميلتون » من جرأة بسطنا لما فيها من طرافة .

« هل كانت الجمهوريات أقل ترمماً بالحرب من الملكيات المطلقة ؟ أليس بدير الأولى رجال كما يدير الثانية رجال سواءٌ بسواء ؟ هل فعلت التجارة حتى الآن شيئاً أكثر من أنها غيرت موضوعات الحرب ؟ أليس حب الثروة ، عاطفة مستبددة مقدامة كحب السلطة والحجة سواء بسواء ؟ أليس هناك حروب عديدة مؤسسة على دوافع تجارية منذ أن غدا هذا هو النظام السائد في الأمم ، كما نشبت من قبل حروب عديدة أشعلتها شهوة الاستيلاء على الأقاليم وضم الأقطار ؟ ألم تُثرّ روح التجارة في كثير من للناسبات بواعث من هذا القبيل ؟ لنُدع التجربة — وهي المرشد للآراء البشرية الذي لا يخطئ — لإغراء — تجميعنا على هذه الاستفسارات . »

« ألم يمن الوقت لليقظة من حلم العصر الذهبي الخداع وإثارة قاعدة عمالية لتوجيه سلوكنا السياسي ، ألا وهي أننا ما برحنا بعيدين عن الإمبراطورية السعيدة ذات الحكمة الكاملة والفضيلة الشاملة ، بُد سائر سكان الكرة الأرضية عنها ؟ » .

« إن موقفنا من أشد للواقف زمامة، وإننا لنأمل بصدق قليل من انضمامنا انضماماً ثابتاً للاتحاد أن نصبح هنا في أمريكا أصحاب السكامة الحاسمة في أوروبا ، وأن نغدو قادرين أن نؤثر في ميزان المنافسات الأوروبية في هذا الجزء من العالم بمقتضى ما تملكه مصلحتنا . »

« إن قوة بلادنا ومصادرها الطبيعية توجهها حكومة قوية مقتدرة نحو المصلحة المشتركة يمكن أن تحبط كل التجمعات الأوروبية الناشئة من الحسد لتعويق نهضتنا . هذه الحالة قد تصل إلى حد التطويح بالدافع إلى مثل هذه التكتلات ، إذ تجمل نجاحها أمراً مستحيلاً عملياً . فالتجارة النشطة ، والملاحة للتبسطه والأسطول المزدهر ، ستكون حينئذ ثمرة ضرورة أخلاقية ومادية . ويمكننا نمتثل بأن نتحدى حيل صفار الساسة أن تضبط أو تبدل في مجرى الطبيعة الذى لا يمكن مقاومته ولا سبيل إلى تغييره . »

« إن ارتباط الولايات نفسها ببعض البعض الآخر ارتباطاً لا يقيد قيد ، سيفضى إلى تقدم التجارة في كل منها ، وذلك بتبادلها لمنتجاتها ، لا لإشباع للطالب الخاصة بكل منها فقط ، ولكن للتصدير إلى الأسواق الأجنبية أيضاً . فستملأ شرايين التجارة في كل جزء ، وستكتسب مزيداً من الحركة والنشاط من التداول الحر للسلع في جميع البقاع . وسيكون للنشاط التجارى نطاق أوسع بكثير ، بفضل تنوع منتجات الولايات المختلفة . »

« وسيدرك التاجر للضارب فوراً قوة هذه الملاحظات ، وسيقر بأن ميزان تجميع التجارة في الولايات المختلفة ، سيكون أجدى وأفضل من ميزان الولايات الثلاثة عشر دون اتحاد أو في اتحادات جزئية . »

« إن وحدة المصالح التجارية كوحدة المصالح السيامية ، يمكن أن تنجم فقط من وحدة الحكومة . »

«ماذا لو أنف الأمريكيون أن يكونوا أدوات للمظمة الأوربية : ولو ارتبطت الثلاثة عشر ولاية معاً في اتحاد دقيق لا فكاك فيه ، وتعاونت من أجل تشييد نظام أمريكي عظيم واحد ، يسمو على كل رقابة وتأتى إليه من أية سلطة أو أى نفوذ عابر الأطلسي ، وقادر على أن يفرض شروط ارتباط العالم القديم بالعالم الجديد ! .

«وعلى أساس نفس اللبدا القى من أجله يكون الإنسان أشدّ تعلقاً بأسرته منه بجيرانه ، وجيرانه منه بالجماعة التي يعيش في كفها على أوسع نطاق ، نجد أن شعب كل ولاية قد يميلون إلى الشعور بميل أقوى نحو حكومتهم المحلية منهم نحو حكومة الاتحاد ما لم تسقط قوة هذا اللبدا ، بإدارة أفضل لهذه الحكومة الأخيرة » .

«وتمتزة ميزة تمتاز بها حكومات الولايات ، وهى وحدها تكفى لتضع الأمر في ضوء ساطع . أعنى الإدارة المألوفة للقضاء المدني والجنائى . فهذا بين جميع مجالات الحكم الأخرى ، هو أقواها وأعمتها ، وهو أشد المصادر جذبا لطاعة الناس وتعاونهم . فلهذا النظام القضائى من حيث كونه حارساً مباشراً ملحوظاً للحياة والممتلكات ، ومن حيث أن منافعه ورهبتة تملأ دائماً عيون الناس ومن حيث أنه يتولى تنظيم كل تلك المصالح الشخصية ، والعلاقات المألوفة التى تمس إحساسات الأفراد ، يساهم أكثر من أية ملابسة أخرى في التأثير على عقول الناس وعواطفهم ، وتقديرهم ، وتوقيعهم إزاء الحكومة . فهذه اللطامة العظيمة للمجتمع التى تسكاد تستند إليها كل الحكومات الجزئية ، مستقلة عن جميع أسباب النفوذ الأخرى ، متضمن لها سلطانها على مواطنيها . بحيث تحفظ بينهم في كل وقت تعادلا كاملا ولا تجعل منهم خصوماً خطرين لسلطة الاتحاد .

« ومن جهة أخرى ، إن أعمال الحكومة الوطنية ، لاتخضع خضوعاً مباشراً

لرقابة عامة المواطنين إلا بنسبة ضئيلة . فإن المنافع المستمدة منها لا يندر كها ويتابعها إلا المضاربون من الناس ، فارتباط هذه الأعمال بمصالح أعم ، يجعلها أقل قربا من مشاعر الناس ، وبالتالي أقل قدرة من أن تطبع فيهم الإحساس المألوف بالالتزام والشعور الفعّال بالتعلق بها .

« وإن أسوأ ما في بناء الاتحاد القائم ، وهو مبدأ التشريع للولايات أو الحكومات ، في قدرتها الجماعية أو إطار تعاونها ، على أنها متميزة من الأفراد الذين يؤلفونها .

« فهذا التشريع لم يداوِ أقل مداواة أسقام النظام الاتحادي القائم ، حتى أنه لم يحظ أبداً بقبول الناس . وإذا لم يستند على أساس أفضل من رضى كثير من المجالس التشريعية ، فقد تعرض لعدد من الأسئلة المعقدة المنصبة على مشروعية سلطاته ، وأفضى في بعض الحالات إلى نشأة النظرية العظيمة عن حق الإبطال التشريعي . إن صرح السلطة الأمريكية ينبغي أن يشاد على أساس رضى الشعب . وينبغي أن تتدفق تيارات القوة تدفقا مباشرا من ينبوع الصافي الأصيل للسلطة المشروعة .

« إننا لو بحثنا بحثاً أصيلاً عميقاً في كل نوع ، لتبيننا أن ثمة حقائق أولية ، أو مبادئ أولى ، يجب أن نعتمد عليها كل الاستدلالات التالية . وتنطوى هذه على بيئنة . إذ تسبق كل تفكير أو اتفاق — تفرض على العقل أن يقبلها . وحينما لا تنفض هذه البيئنة إلى هذا الأثر ، فإنما يرجع ذلك إما إلى نقص أو خلل في أعضاء الإدراك الحسي ، أو إلى نفوذ قوى مصلحة أو عاطفة أو رأى مغرض قوى . من هذه الطبيعة القواعد في الهندسة « الكل أكبر من أجزائه ، والأشياء المتساوية لشيء متساوية فيما بينها ، والخطان المستقيمان لا يمكن أن يحصرهما مكانا ، وجميع الزوايا القائمة تساوى كل منها الأخرى » . ومن نفس الطبيعة هذه القواعد الأخرى

في الأخلاق والسياسة ، وهي أنه لا يمكن أن يكون هناك ملول دون عنة ،
وأن الوسيلة ينبغي أن تتناسب مع الغاية ، وأن كل سلطة ينبغي أن تتكافأ مع
موضوعها ، وأنه ينبغي ألا يكون هنالك أى تحديد للسلطة يستهدف فرضاً
يستعصى هو نفسه على التحديد .

« وينبغي لكل حكومة أن تشمل في ذاتها كل سلطة مطلوبة للإنجاز
الثام للموضوعات التي أخذت على عاتقها إنجازها ، وللوفاء بالالتزامات المستولة
عنها ، وأن تكون حرة من كل رقابة ماعدا مراعاة الصالح العام ، وإحساس
الناس » .

« ولما كانت واجبات الهيمنة على الدفاع القومي ، وضمان السلام الوطني
ضد الاعتداء الخارجي أو الداخلي تتضمن زادا من الصدف والأخطار ، لا يستطيع
وضع حدود ممكنة لها ، فإن سلطة التزود بهذا الزاد ينبغي أن لا تعرف أية حدود
إلا مطالب الأمة وموارد الجماعة المالية » .

« ولما كان التدخل هو الآلة الجهورية التي يلزم أن تجاب بواسطتها مطالب
الاحتياجات القومية ، فإن سلطة جمع هذا الدخل في أقصى حد له ، يلزم بالضرورة
أن تكون متضمنة في سلطة سد هذه الاحتياجات »

« إن للمال مع اللياقة يعدّ العصب الحى للكيان السياسى ، وهو الذى
يدعم حياة هذا الكيان وحركاته ، ويمكنه من إنجاز أشد وظائفه جهورية .
ومن ثم فيمكن النظر إلى السلطة الكاملة ، للحصول على إمداد منظم مناسب
له ، بقدر ما تسمح موارد الجماعة ، على أنها عنصر لا غنى عنه في كل دستور » .

« إن الأمم حتى في ظل أشد أنواع الحكومات شعبية ، تضع عادة إدارة
شئونها المالية في أيدي أفراد ، أو هيئات مؤلفة من أفراد قليلين ، يعمسون النظر

في المقام الأول في خطط الضرائب ويعدونها بحيث تبرمها فيما بعد سلطة الحاكم أو المجلس التشريعي في صورة قوانين .

«ويظن في كل مكان أن رجال الدولة المتطلعين للمستيرين ، هم أجدر من ينهض بانتقاء بصير للموضوعات الصالحة للدخل ، وهذه دلالة واضحة — بقدر ما نضع في ميزان اعتبارنا الإحساس الإنساني — على ذلك الضرب من المعرفة الخاص بالملايسات المحلية اللازمة لأغراض الضرائب .

« وثمة فكرة لا تخلو من مناصرين لها وهي أن الهيئة التنفيذية النشطة لاتنسق مع عبقرية حكومة جمهورية . فالراغبون المستيريون لهذا الضرب من الحكومة يجب أن يأملوا على الأقل في أن هذا الاقتراح خلوه من الأساس ماداموا لا يستطيعون أبدا أن يسلموا بصحته ، دون أن يسلموا في نفس الآن بالقضاء على مبادئهم الخاصة . إن الفعالية في الهيئة التنفيذية هي الطابع الرئيسى في تعريف الحكومة الصالحة .

و بعض الناس قد يميلون إلى اعتبار رضوخ الهيئة التنفيذية لتيار غالب ، سواء في الجماعة أو في المجالس التشريعية ، هو أفضل ما يوصى به . ولكن مثل هؤلاء الناس يميزون أفكاراً غاية في الفجاجة ، بصدد الأغراض التي من أجلها تقوم الحكومة ، وبصدد الوسائل الحقيقية التي يمكن بها تحقق السعادة للشعب على حد . سواء فللبداً الجمهورى يقتضى أن تسود روح المداولة في الجماعة سلوك أولئك الذين تعهد إليهم بإدارة شئونها ، ولكنه لا يتطلب ليناً لا مبرر له إزاء كل ريح مفاجىء من الانفعال ، أو أمام كل خاطر عارض قد يثيره في الناس حيول البعض لفضح أغراضهم بتملق أهوائهم : وثمة ملاحظة صحيحة وهي أن الناس عامة يقصدون إلى الخير العام . ويطبق ذلك في معظم الأحيان على أخطائهم عينها . ولكن إحساسهم السليم قد يزدرى التملق الذى يزعم أنهم يفكرون دائماً تفكيراً

سلياً في وسائل النهوض بهذا الخير العام . فهم يعلمون من التجربة أنهم قد يخطئون أحياناً وأن موطن الدعشة في أنهم نادراً ما يخطئون كما هوشأنهم . وأنه يضيق عليهم الخناق دائماً من أحابيل الطفيليين وللداهنين ، ومن شباك الطموحين والبخلاء واليائسين ومن تكاف الرجال الذين يحوزون ثقتهم أكثر مما يستحقونها ، وأولئك الذين يسعون إلى أن يحرزوا أكثر مما يستحقون . وحين تتعين الظروف التي تتنوع فيها مصالح الناس بتنوع ميولهم ، فإن من واجب الأشخاص الذين نصبهم الناس أولياء على مصالحهم ، أن يقاوموا ذلك الطوفان للعارض حتى يتيحوا لهم الوقت والفرصة لتفكير أهدأ وأرصن . وفى وسعنا أن نعرض أمثلة أخذ فيها سلوك من هذا القبيل أبناء الشعب من عواقب حتمية لأخطائهم ، وأستأهل آثاراً باقية لعرفانهم للرجال الذين كان لهم من الشجاعة والشهامة ما جعلهم يخدمون شعبهم على حساب راحتهم «^(١) .

والنتيجة العملية لهذه النظرية في الإدارة القومية ، هي أن مشكلات العدالة يمكن أن يعمد بها إلى الحكومات المحلية ، بينما المهمة الأولى للحكومة القومية هي العمل على النهوض بالمصالح العامة للشعب ، وهي مصالح يفشل عامة الشعب في فهمها ، ويجب أن يؤتمن عليها رجال الأعمال . فهؤلاء أقدر على الحكم من حيث هم أقدر الناس على تنمية ثروة الأمة بتطبيق مبادئ الاقتصاد السياسى تطبيقاً فعالاً . فلم يحد « هاميلتون » في البرنامج الذى وضعه لتطوير الاقتصاد الأمريكى نحو التنوع والاكتفاء الذاتى ، حد ومبادئ النظام التجارى التقليدى ، كما لم يعتمد

(١) من ٣٠ ، ٣٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٣ — ١٠٤ ،

٨٩ ، ١٤٠ — ١٤١ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٨٢ — ١٨٣ ، ٢١٨ ، ٢٥٤ ، ٤٦٤ —

٤٦٥ من .

Alexander Hamilton, John Jay, & James Madison : The Federalist, ed. by Sherman F. Mittel (Seasquicentennial edition, Washington, D. C. (1937).

فيه اعتماداً أرتلياً على مذهب حماية الإنتاج المحلي. لقد بتين «هاميلتون» بوجه خاص. أن في وسع الحكومة أن تحرر الصناعة على أكمل وجه بالقضاء على الحواجز التي تعجل التجارة متباينة الأحوال ، ويعطاء المعونات المالية أكثر من فرض قوائم الأسعار. وقد اعتمد اعتماداً رئيسياً على نظرية توازن الإنتاج. فالمصالح المتنوعة لاطبقات المختلفة يمكن أن يشبع بعضها حاجات البعض الآخر بفضل الإدارة السليمة. وقد أكد « هاميلتون » مستنداً إلى التجربة أكثر من استناده إلى المبدأ ، أن في الوسع افتراض أن مطالب الأمة تعادل دائماً مواردها .

وقد أفضت استهانة « هاميلتون » بالرأى الشعبي ، وبالمناهج الديماجوجية إلى النتيجة الطبيعية لذلك ، فقد ازور عنه السياسة في « واشنطن » حين غدت سياسته متمالية على الشعب ، وأفق السنوات الباقية من حياته القصيرة ، (من ١٧٩٠ — ١٨٠٤) معتزلاً العمل ، « سياسياً خاب أملاً » وفيلسوفاً جانحاً نحو اللامبالاة .

وفي خلال الثورة الفرنسية فقد المحافظون الأمريكيون أمثال « هاميلتون » إيمانهم بأوروبا عامة ، وتعلموا من التجربة الشاقة أن من العسير التعامل مع « الفزوة الأوربية » . وقد جعل الحظر الملاحي والتجاري أمراً إجبارياً من الناحية العملية الاتجاه نحو داخل البلاد شرقها وغربها من أجل البحث عن موارد أمريكا الخاصة. فبعد سنة ١٨١٥ كانت جميع الأحزاب قد تبدد أمامها السراب الأوربي ، وعمت ربوع أمريكا حركة قومية رومانسية ، فحتى الأمريكيان أخذوا يعتقدون في الصور الرومانسية لبلادهم التي كانت شائعة فترة طويلة في أوروبا. فقبل ذلك بقرن من الزمان ، كتب « يشوب باركلي » في « أشعار عن الآداب والفنون والتعليم الناهض في أمريكا » .

في الأجواء السعيدة ، موطن البراءة
 حيث الطبيعة ترشد والفضيلة تحكم
 سنتفنى به — — — جديد
 لا كذلك الذى تقضى فيه أوربا أياماضمحلالها
 إن الإمبراطورية تشق طريقها نحو الغرب
 وإذا قد مضت الفصول الأربع الأولى
 فبالفصل الخامس تمّ الدراما اليوم
 والخاتمة هى أنبل ما جاد به الزمن

وقد رسم « جوبل بارلو » نفس هذه الصورة من حيث جوهرها فى خطبته
 ٤ يوليو (١٧٨٧) . وقد أعادها فى رسالته الثيرة « نصيحة إلى الطبقات المتنوعة
 فى أوروبا » (١٧٩٢) وقد أشار إلى بلاده على أنها « خير مقبلة لأعدل سياسة
 إنسانية رآها العالم إلى الآن » . وفى أمريكا طالب أن تحمل القوة الأخلاقية محل
 القوة المادية وأن « تكون جهود أمريكا شاهداً أمام أوروبا على أمنية الرجال
 الصالحين ، ووسيلة لإقامة سلام دائم » ودليلاً يسمو على كل تناقض على أن
 الحياد غير المسلح أفضل من الحياد للسلاح . ولقد كان أوسع تعبير عن هذا الإحساس
 شيوعاً وانتشاراً ، نقلته الأجيال وحفظته عن ظهر قلب كشعار حكيم للمذهب
 الهويجى ، مقدمة « نواه وبستر » لكتابه فى المهجاء .

« لقد شاخت أوروبا جنونا وفساداً واستبداداً . ففى تلك البلاد أهدرت
 القوانين وساءت الأخلاق ، وانحدرت الآداب ، وانمحطت الطبيعة البشرية .
 وبزغ فجر النجد الأمريكى فى فترة مواتية ، وفى كنف مالبسات مفعمة
 بالآمال . فنحن لدينا تجربة العالم كله أمام أعيننا ، ولكن تقبلنا فى غير ما تمييز

لقواعد الحكم ، في أوروبا وللمعدات والأخلاق والذوق الأوروبي ، وجعلنا إياها أساساً نشيد عليه نظامنا في أمريكا ، لا يلبث أن يقتنعنا بأن صرحاً باقياً مستقراً لا يمكن تشييده على أعمدة مصبوبة من تراث قديم .

لقد بنيت رسالة الرئيس « مونرو » التي وجهها سنة ١٨٢٣ للكونجرس وللعالم قاطبة على المقدمة التالية : وهي أن نظامنا هو تقيض لنظام أوروبا ومن ثمة فآية محاولة من جانب سلطات العالم القديم لبسط نظامها على نصف الكرة الغربي قد تكون « خطراً على سلامتنا وأمننا » ومن ثم « فالنظام الأمريكي » غذا رمزاً للعالم الجديد . وما دامت التطورات السياسية تحبذ انخراط أمريكا الجنوبية في نطاق الامتداد الأمريكي فإن نظرية « هاميلتون » المحصورة في نطاق القارة قد اتسع بها خطباء المويج بحيث تشمل رسماً واسماً لنصف الكرة الغربي . إن الموقف الانعزالي من أوروبا ، والتصور الإيجابي « لحالة أخلاقية » قد بسطهما معاً « إدوارد إثير » الذي ارتفعت قواه الخطائية بفضل تمحسه « لكومنولث قوى » مكون تكويفاً سليماً وهو الذي أتى به معه من ألمانيا .

« إن للبدأ الحقيقي للسياسة الأمريكية الذي يدعونا إليه روح نظامنا ، دعوة لا تقل عن دعوة القسّمات الجغرافية لبلادنا . هو الانفصال عن أوروبا . فيل يكون اتحادنا داخل الوطن ، شرطاً جوهرياً لوجودنا القوي ، أن يكون انفصالنا عن سائر البلاد الأخرى ، هو للبدأ العظيم الذي تمتعش به حياتنا ... ذلكم هو صوت تاريخنا ، الذي يرسم كل شيء رسماً رائماً في خلقنا ومنتعشاً في ثروتنا ، حين نخالف وحين نتمزق ، ونقاوم ونستقل .

إن أعظم آلة للقوة الأخلاقية عرفت في الشؤون الإنسانية ، هي دولة منظمة ناجحة إن كل ما يستطيع الإنسان فعله بطاقته الفردية هو لا شيء . إذا قيس بالتأثير الجماعي المستمر على الشؤون الإنسانية والسعادة البشرية لكومنولث

قوى مكوّن خير تكوين إن الإنسان في طبيعته لا هو بالوحش ، ولا هو ، بالإنسانك ، ولا هو بالزئبق ، ولكنه عضو في أسرة منظمة خير تنظيم ، وجار صالح ومواطن حر ، وشخص طيب مثقف يعمل مع أشباهه من المواطنين . ذلكم هو الدرس الذي تلتقاه من ميثاق استقلالنا ، وذلكم هو الدرس الذي نكون به قدوة ينبغي أن يقتدى بها العالم ^(١) .

وكان هذا هو الدرس الذي لم نتعلمه في إعلان الاستقلال ولكن لا يعنينا إلا قليلاً ما إذا كان « إفرت » قد تعلمه في ألمانيا ، و « مونرو » في واشنطن ، و « جون كوينسي آدمز » في بوسطن ، أو « شارلز جاردنر » في فيلادلفيا ، لأنه كان هو الدرس الذي تكاتف الكل معاً من أجل تعليمه للعالم .

وبرنامج التوسع الذي بدأ كالمضاربة في التجارة ، غدا سنة ١٨١٥ ضرورة بشعة . فقد اضطّر الرئيس « ماديسون » في نهاية الأمر أن يسلم بالخرب الذي جرت به على الاقتصاد الأمريكي سياسته الخارجية ، وحصار نابليون . وفي رسالة سنة ١٨١٥ أعطى للهويج إشارة البدء في المضي قدماً بأن شجع خلق عملة قوية وحماية الصناعات ، وإنشاء الطرق ، وشق القنوات ، ومع أن « ماديسون » كان قنطرة للجمهوريين ، فقد كان مع ذلك مهتماً من الناحية النظرية لتلك الحالة الطارئة ، وذلك التعديل في السياسة ، فقد كان مذهبه إلى فترة طويلة أن الرأي الجمهوري وإن يكن هو السيد الحقيقي ، فإنه كان جزءاً من واجب الحكومة في محاربتها « تعديل السيادة » وأعني تشكيل الرأي العام أو « استنارته » . وهكذا مضى « ماديسون » و « مونرو » في العمل على أساس « السيادة » الجمهورية ، وبدأ في

(١) م ٥٣ ، ١٢٩ — ١٣٠ من :

Edward Everett : Orations and Speeches on Various Occasions (Boston, 1853—58).

والفقرة الأولى من سنة ١٨٢٤ والفقرة الثانية سنة ١٨٢٦ .

توسيع وجهات نظر الجمهور والارتقاء بها إلى أن تصير « إدارة المجتمع » حتى في الجنوب « مستنيرة » بقدر كاف لفهم الحاجة إلى برنامج من اللصانع العامة والضرائب الوقائية . وتصدر « كالمون » و « صقور الحرب » في الجنوب ، لقيادة برنامج للقومية ، وجعلوا الحزب الهويج ، أو الجمهوريين القوميين ، نطاقاً قومياً صادقاً ، دافنين البقايا المرة للمذهب الاتحادي القديم في « نيو إنجلاند » مثلاً ، فعل المحترم « فيشتيموثي آيمس » و « كولونيل تيمشي بيكرنج » وكان « جون كوينسي آدمز » أفضل أصحاب النظريات الذي بسط مذهب الهويج القومي الجديد . فقد تخلى عن عقيدة أبيه ، الذي تصور الحكومة مجموعة من الشيكات وقوائم الحسابات ، ليس فقط بين قوى الحكومة ولكن أيضاً بين مختلف مصالح الجماعات ، وتصور المصلحة العامة كصلحة إجمالية مؤسسة على وحسدة الشعب بينما تصور الحكومة « كمتعاون بين أقسام » في خدمة المصلحة العامة .

« لقد كان موضوع الجمعيات الوطنية النيابية وتشكيلها هو التوفيق بين مصالح الكل - مصالح الأمة بأسرها ليس من الممكن تمييز الحقيقة الكبرى من المسائل الشاملة لحقوق ومصالح هذا الاتحاد الممتد ، من خلال الحساسية الشخصية ، ولا من ثنائيا الانحياز الحزبي ، ولا الاهتمامات المهنية ، ولا الموقع الجغرافي ... فينبغي للنواب أن يدفعوا بجميع مشاعرهم ومصالحهم كمواطنين . لولاية واحدة إلى الرصيد العام للمصلحة القومية ^(١) . »

إن ما جعل نظرية « آدمز » أكثر من مجرد خدمة بالقول لا بالفعل « للمصلحة

(١) أنظر ص ٥ من

John Quincy Adams : A Letter to the Hon. Harrison Gray Otis on the Present State of Our National Affairs (Boston, 1808).

« القومية » هو للضمدون الإيجابي للشخص الذي ملأ به هذه العبارة . فقد اختتم أول رسالة له إلى الكونغرس سنة ١٨٢٥ بالجمل التالي لنظريته عن « التحسين » العام .

« إن المهمة العظمى لإقامة حكومة مدنية هي تحسين ظروف أولئك الذين يمثلون أطراف العقد الاجتماعي ، وليس ثمة حكومة على أية صورة تكون ، يمكنها أن تنجز النيات القانونية لقيامها إلا بقدر ما تحسن من ظروف أولئك الذين قامت من أجلهم . فالطرق والقنوات إذ تعدد وتيسر وسائل المواصلات والارتباط بين الأقاليم البعيدة وبين العدد الكثير من الناس هي من بين أهم الوسائل لتحسين الحال . ولكن الإصلاح الأخلاقي والسياسي والعقلي هو من الواجبات التي فرضها علينا خالقنا من أجل الفرد ومن أجل الجماعة . ومن أجل القيام بهذه الواجبات تنزود الحكومات بالسلطة ، ومن أجل إدراك هذه الغاية — التحسين للطرد لظروف المحكومين — تكون ممارسة هذه السلطات للوكولة للحكومات أمراً يبلغ من القداسة واللزوم ما يبلغه السلطات المنقصة من الإجماع والشناعة » .

« فإذا استخدمت هذه السلطات وغيرها مانص عليه الدستور في قوانين تتعمل على تحسين الزراعة ، والتجارة ، والصناعات ، واستثمار الآلات وتشجيع الفنون الراقية ، وارتقاء الآداب ، وتقدم العلوم ، ما هو للزينة وما هو عميق ، فإن منع استخدامها لصالح الناس أنفسهم هو بمثابة دفن المواهب في الأرض وسيكون ذلك خيانة لأقدس أمانة . إن روح الإصلاح منتشرة على الأرض » :

كتب « بروكس آدمز » أن جده كان يعتقد أن ثمة رصيذاً لاحداً له من الثروة « سينهض بالشعب الأمريكي » بفضل ما تسببه العناية الإلهية من نعمة . « وسيكون هذا أممي من كل تناقض يوشك أن يجر إلى الحرب . والمشكلة الوحيدة الجادة التي كان على الناس أن ياتمسوا لها من ثم حلاً هي كيف ينتمون

هذه النعمة على أساس جماعى لاعلى أساس من التنافس والأناية . . . هذه المهمة ينبغي أن تنهض بها هيئة تنفيذية أمينة إذا عززتها خدمة مدنية ذكية وموثقة . . . وقادرة على قيادة كيان معقد على أسس علمية»^(١).

وقد استخدم الهويج من غير شك هذا التصوير عن « نظام أمريكى » وعن « مصلحة عامة » لتفطية مساهماتهم فى مضاربات الأرض والصناعة ، وأرباحهم الخاصة من الرسوم الجمركية الوقائية ، والبنوك القومية ، والنمو التجارى فى غرب أمريكا وجنوبها . وغدا الحزب والمذهب فى يدي « هنرى كلاى » إقليمياً متمصباً فى صورة واضحة و « كاهلون » أيضاً تاب عن نزعتهم القومية بعد سنة ١٨٢٨ وتحذى الهويج ، معلناً أنه « لم يوجد كيان سياسى كالشعب الأمريكى فى مجموعه الآن أو فيما مضى » . ومن الواضح أن نظرية « كاهلون » التى صارت فيها بعد فى صورة مستحكمة عن « الأغلبية المتحدة » مؤسسة على قلب مبادئ « جيفرسون » رأساً على عقب ، ولا تسكاد تستحق العرفان الذى استقبلت به كمساهمة أصيلة فى الفلسفة السياسية . لقد كانت بالتأكيد ، دفاعاً بارعاً عن حقوق الأقلية خالياً من ذلك الدفاع المألوف عن الحقوق الطبيعية وعن نظرية العقد الاجتماعى وكانت وضعاً لنظرية الشيكات وقوائم الحسابات فى صورة حديثة بتطبيقها على سياسة الحزب الديمقراطى ، وعلى الفصل بين السلطات فى حكومة دستورية على حد سواء ، ولكن إذا تركنا جانباً هذه التحديدات التكنيكية ، فإن أهدافه وأفكاره هى أهداف وأفكار جيفرسون .^(٢) فهو

(١) انظر من ٢٥٨ — ١٥٩ من :

A. Beard : The American Spirit (N. Y. 1924).

(٢) لقد كان يعتبر نفسه ديمقراطياً ، ولكنه لم يتقبل بالفعل أبداً مبادئ الديمقراطية . ولم يعلم البتة كيف يتكافأ بنجاح مع ما يمثلته الرجل العادى من قوة لا يمكن التنبؤ بها . « لقد سيطرت المصلحة الأناية وحدها على جهاز الحكومة ، وأخذت بطريقة غير مباشرة تسلب الأمة ونهبها . ولقد تطلعت الديمقراطية شوطها كله ، أمام عينيه ، ورأى فى نهاية الأمر المشكلة كما رأها « راندولف وفابور » قبله بأمد بعيد . ولقد أدرك الآن أن

جيفرسون بشكل واضح غاية الوضوح في نبذه للنزعة القومية في شبابه وعودته إلى تأييد حقوق المصالح المحلية . وحالة « كالمون » هي أقصى مثل درامى للميل العام بين الساسة الهويج نحو التضحية بمبادئهم القومية من أجل ضرورات السياسة الحربية . وربما كان ينبغي لنا أن ننوه هنا بحالة « دانيال وبستر » وإن لم يكن فيلسوفاً فقد كانت بلاغته القومية منذ البداية في خدمة التجارة بنيو إنجلاند . وفي الفترة التي بدأ يعلن فيها أن الحرية والاتحاد لا ينفك أحدهما عن الآخر ، كان من الواضح أنه يتجنب النظرة الفلسفية الأخلاقية ، التي شحذها « كالمون » . أعني : كيف يتسنى الحرية والاتحاد أن يكونا ممكنين معاً ؟

وقد بدا حل هذا السؤال من الوجهة السياسية حلاً لا أمل فيه شأنه شأن الحل الفاسفى له . فالإيمان في الحرية والإيمان في الوحدة القومية قد نشأ معاً ، ولكن الصراع بينهما قد نما أيضاً بنموهما .

وبينما كان « النظام الأمريكى » يتدهور على هذا النحو في خضم المنازعات الحزبية بين الساسة ، تحقق له نمو عقلى أكبر بين رجال الاقتصاد السياسى . لقد كان طبيعياً وبخاصة في خاطر « هاملتون » أن يجد مذهب الهويج أفضل تشخيص له في الاقتصاد أكثر منه في السياسة . وكان طبيعياً أيضاً أن يستقر مركز قيادة هذا النمط من القومية في بنسلفانيا وحولها . وأروع نفحة من نفحات النزعة القومية الأمريكية في الاقتصاد جاءت من رجل الكونجرس والمحامى فى فلادلفيا « تشارلز جاريد إنجرسول » الذى نشر سنة ١٧٠٨ حين كانت التجارة الأمريكية فى أدنى درجة لها ، رسالة هاجم فيها التدخل البريطانى هجوماً عنيفاً .

== الناس يتحركون أولاً بدافع حب الكسب ، وأن المطالبة بالتزاهة الشخصية عند غالبية الناس على الأرض ، هى أكثر مما تستطیع الطبيعة البشرية أن تعطيه .

« سول ، سول ، لم تضطهدني ؟ »

وقد بين قبل كل شيء عدم جدوى الاعتماد على القانون الدولي .
« نحن الأمريكيين الذين اعتلينا مكاننا بين الأمم المستقلة ، بينما المعركة على أشدها ، بتصميم متواضع بعمل ما هو حق ، تبعاً لأفضل حكم يصدره عقلنا ، فقد تخلى عنا المتنازعون واحداً بعد الآخر ، لأننا لم نحتمل تفسيراتهم المتنازعة ولأننا لا نملك إلا أن نكشف بأنفسنا ضحيج هذه الجمالة بين الأمم ونشازها ، التي يؤكّد كل حزب بمقتضى تكوينه أنها مجاملة منسجمة ومثيرة للاهتمام . »
ويمكننا على ذلك أن نعلن في غير ما تناقض ، أن قانون الأمم ، الذي سماه كذلك أولئك الذين ألغوه دون أن يكون لهم سلطة هذا العمل ، تأليفاً غير متناسق من العلاقات والإجراءات الدولية ، هو في الواقع قانون بلا أمة .

إن هذا النتائج الذي لا أساس له ، هو الذي جعلته الولايات المتحدة الأمريكية حجر الزاوية للتشريع القانوني فيها ، قد اعتبر قانون الأمم جزءاً من القانون المشترك ، الذي قيل إنه قد انتقل كتراث لا يقدر من البلاد الأم ، وقاعدة لها مقوة عليها في جميع قرارات محاكم الولايات المتحدة ، وفي معظم الولايات الأخرى ^(١) .
وبعد ذلك احتج إنجرسول بأنه مادات المقاييس القانونية والعسكرية معاً ليست بالدواء العملي ، فإن فرض ضريبة للحرب كان أمراً ضرورياً لجعل أمريكا « مستقلة بالفعل » ^(٢) وفي أثناء ذلك أصدر لاجيء إيرلندي متحمس اسمه

(١) ص ٣٤ ، ٣٩ من :

Charles Jared Ingersoll: A View of the Rights and Wrongs, Power and Policy, of the United States of America, (Philadelphia, 1808).

(٢) نغسي « إنجرسول » فيما بعد آراءه بحيث شملت القومية الثقافية . ارجع الى خطاب « نفوذ أمريكا على العقل » (١٨٢٣) . طالع الخطاب في ص ٢٠ — ٢٩ من :

Joseph Blau (ed) American Philosophic Addresses. (1700—1900), (N. Y. 1946).

« ماثيو كاري » مجلة دورية في فلادلفيا باسم المحف الأمريكي . وقد كرست هذه المجلة بصفة رئيسية لمناقشة المشكلات الاقتصادية ولاهام إنجلترا . وقد أصبح هو وابنه — هنرى — الذى كان يراجع تجارب طبع مقالات المجلة ، وكذلك الكتب التى كانت تصدر عن دار النشر نفسها ، من رجال الاقتصاد الذين نشأوا في صميم الوطن الأمريكى . وفي سنة ١٨١٤ نشر « ماثيو كاري » كتابه « غصن الزيتون » الذى حاول فيه أن يقترح أساساً عملياً للتعاون بين جميع الأحزاب التى نشأت من حرب سنة ١٨١٢ . وقد غدا القائد المنشئ لحركة حماية الوطن ضد بريطانيا ، ولكنه كان يبشر أيضاً بنبوءة اقتصادية بناءة عن « التناغم بين المصالح » كإيديولوجية لبرنامج الهويج الخاص بالمصانع العامة والتوسع الاقتصادى .^(١) وقد أصبح « كاري » مضيفاً للألماني المنفى « فريدريك ايست » الذى نشر سنة ١٨٢٧ كتاب « الجميل في الاقتصاد السياسى الأمريكى » مستلهماً فيه القوميين الأمريكيين ، وداحضاً فيه كتاب « توماس كوبر » « محاضرات في الاقتصاد السياسى سنة ١٨٢٦ » . وكان « كوبر » صديقاً شخصياً لـ جيفرسون وقد حاضر في أيامه الأولى في بنسلفانيا سنة ١٨١٣ محبذاً تشجيع الصفاعات الوطنية . وقد فسر الاقتصاد الكلاسيكى تفسيراً ضد التجارة الخارجية . ومع ذلك ، ففي مراجعته لمحاضراته ، بعد ارتحاله إلى كارولينا الجنوبية ، غدت آراؤه أقرب إلى تشجيع الزراعة ، وكان يعتمد على نطاق واسع على نظريات

(١) شاهد « كاري » القيود في الجماعات الزراعية في الولايات المتحدة . وكان يتوق إلى أن تخطو أمريكا قدماً من البساطة إلى التعقيد . وكان يأمل أن يتضاعف عدد الشبان الذين يدعون للعمل في أمريكا . ففي مثل هذا المجتمع المتقيد وحده يمكن للشغل الأعلى . الديمقراطية للفرد الحر أن يتحقق .

فيلزم الأمة أن تصبح مستقلة اقتصادياً استقلالها سياسياً . وما لم يند مثل هذا الاستقلال حقيقة واقعة قلن يستطيع الأمريكيون أن يدعوا أنفسهم رجالاً أحراراً . أرجو إلى

من ٨٣ :

Ralph Henry Gabriel: The Course of American Democratic Thought (N. Y. 1940).

الفيزيوقراط عند « جان بابتيست ساي ». وعلى هذا النحو كشف هجوم « ليست » في وضوح استمرار الآراء السياسية الأساسية بين أنصار « جيفرسون » وأنصار « هاميلتون » .

لقد كان « دانييل رايكوند » من أشد مفسري النزعة القومية عند الهويج إثارة للاهتمام ، وهو يحام من « بلتي مور » أصدر سنة ١٨٢٠ كتابه « خواطر عن الاقتصاد السياسي » وهو أول بحث منظم عن ذلك الموضوع قام به أمريكي . وقد طبع هذا الكتاب أربع طبعات وكانت طبعته الرابعة نصاً أكاديمياً مركزاً وقد حذف منها القدر الأكبر من أمتع التعليقات الفلسفية . ولم يدخل « رايكون » في معترك نقد عنيف للزاعم الأساسية في كتاب سميث « ثروة الأمم » فحسب ، وإنما نهض أيضاً بوضع اقتصاد نقى ، كان يمكن « ليجون استيورت ميل » أن يصل إليه لو أنه أدخل مذهب الأخلاق في اقتصاده .^(١)

ويزودنا كتاب « رايكوند » بتوجيه فلسفي رائع لما عرف في فترة أحدث « باقتصاد الرخاء » ، ذلك لأن مذهب « رايكوند » في الاقتصاد السياسي هو علم للأخلاق بكل ما في هذه الكلمة من معنى . والموضوع الأساسي عنده هو البحث في الثروة القومية . فالثروة القومية مختلفة تمام الاختلاف عن الثروة الفردية ، ذلك لأن الأمة وحدة « واحدة غير منقسمة » . وثروتها ليست جماعاً لثروة المواطنين . إن الثروة الفردية أو الاقتصاد الخاص هو من « قبيل البحث عن الدخل كما يقتضيه أكبر قسط ممكن من للثمة الساذجة » وتتخذ الثروة الفردية شكل الملكية ، ويقال إن للملكيات — مادام في الوسع تبادلها — « قيمة » (قيمة التبادل) من حيث علاقتها بين بعضها والبعض الآخر . والثروة الجماعية

(١) تاتي « جون نيل » وهو التلميذ الأمريكي « لجيرمي بنتام » مؤلف « رايكوند » بحماس وحاول أن يجذب إليه الانتباه بين الكتاب الإنجليز . ولكنه لم يوفق في ذلك .

للشعب ليست هي الملكية ، وليس لها قيمة يمكن قياسها ؛ ولا يمكن أن تجمع « بالتقدير » وإنما هي ثروة دائمة أو مستهلكة . هي جماع « قدرة الشعب على تحصيل ضرورات حياته والرفاهيات فيها » . « ومصدر هذه الضرورات والرفاهيات هو الأرض . « وسبيلها » أو القدرة على تحصيلها هي الصناعة أو العمل . فلا إنتاج هو من ثم ، ثروة وهو كذلك فقط بقدر ما يستهلك ، وثمة نمط من العمل ينتج بطريقة غير مباشرة فقط ، مادامت آثاره ليست قابلة للاستهلاك المباشر ، هذا العمل الدائم ، أو « الفعل » كما يدعوه « ريموند » ، مهم بخاصة في الأعمال العامة . والعقبات التي تقف في وجه توزيع متعادل بين ضرورات الحياة ورفاهياتها هي « البخل والترف »

وباختصار يشغل الاقتصاد الخاص المكان الوسط بين البخل والتقدير من جانب ، والترف والإسراف من جانب آخر . فإذا أدار الإنسان دقة أمره بوضوح في هذا الجانب أو ذاك فإنه سيحظى بكل اللذات في حدود وسائل دخله ، دون أن ينهك أرسخ قواعد الاقتصاد .

« وينبغي للأغنياء أن يقرروا دائماً في أذهانهم ، أنه كما أنهم يملكون كل الملكية ، فواجبهم الذي لا بد منه ، أن يستهلكوا كل فائض إنتاج عمل الفقراء . ذلك هو ، أو ذلك ما ينبغي أن يكون الشرط لتملكهم ، وذلك شرط ملائم لهم إلى حد كاف »

فعلى الأغنياء إما أن يمينوا الفقراء بهذه الطريقة ، أو يماؤنهم كساكين . وحين تكون الملكية بين أيدي جزء من الجماعة فإن كل إنتاج الأرض يجب ، بالطبع ، أن يكون لهم في المقام الأول . وما لم يستطع ذلك الفريق من الجماعة ، الذين لا يملكون شيئاً ، أن يبدوا ضرورات الحياة بعملهم فإما أن يهلكوا أو يعيشوا على الإحسان . فالجميع لا يمكنهم أن يجدوا عملاً في الزراعة . وما لم

يستملك إنتاج العمل الصناعى حين ينتج ، فلا فائدة من إنتاجه ، ذلك لأنه بذاته لا يمكن أن يعول الحياة . فإذا لم يتبادل أولئك الذين لديهم كل ضرورات الحياة ، مع الفقراء بعضاً منها نظير عملهم ، فإنهم سيجعلون هؤلاء الفقراء دون عمل . فليس اقتصاداً ذلك الذى يمارسه كل الناس ، ويسبب المجاعة لأحدشطرى المجاعة . إذن كان ذلك اقتصاداً ، لكان الإقتصاد رذيلة منكرة بدلا من أن يكون فضيلة .

« إن الطبيعة لم تفرس أبداً فى صدر الإنسان رغبة فى السعادة ولم تجعل القوة للثروة أو جعلتها بالأحرى وسيلة للحصول على السعادة ، دون أن تقصد إلى أن تستخدم لهذا الغرض . إن الموضوع المشروع للثروة ، هو إذن ، تحصيل السعادة ، والمتعة ، بيد أنها قابلة — شأنها شأن أية سلعة أخرى — لأن يساء استخدامها ، وهى يساء استخدامها دائماً ، إذا لم تستخدم بحيث تنفع متعة بريئة ، وهى يساء استخدامها دائماً ، إذا استخدمت لغرض إشباع العواطف الدنيئة الأنايئة المنحطة » .

« إن حق الملكية إذن هو حق مصطاح عليه ، والشعب لا يضمن حق ملكية ينتقص من الخير العام . فقد يكون لفرد ما حق فى الملكية ، مقدم على حق أى فرد آخر ، أو على حق أى عدد من الأفراد ، أقل من الكل ، ولكنه لا يمكن أن يقدم على حق الكل ، ذلك لأن حق الكل يشمل حق الفرد نفسه كما يشمل حق فرد آخر . ومن ثم فحق الشعب فى أخذ ملكية شخص لغرض إنشاء الطرق العامة ، أو تشييد الحصون ، أو لأى غرض آخر ، قد يقتضيه الخير العام — ومن هنا حق الحكومة فى فرض وجمع الضرائب بالطريقة التى تستلزمها المصلحة العامة — ومن هنا حق الحكومة فى منع شخص من بيع ممتلكاته للأجانب أو فى أن يشتري منهم تلك الأشياء التى قد يريد بها . إن للحكومة حقاً صريحاً كاملاً فى رضع أية قواعد تنظيمية لاحترام للملكية ، أو التجارة ، التى قد تستلزمها المصالح العامة .

« فشكل مسألة إذن تختص باحترام الرسوم ، أو حماية المكوس ، يلزم أن يكون مسألة ضرورة وليست مسألة حق » .^(١)

لقد كان مذهب المنفعة الأصل عند « راييموند » يتصدر بوضوح اتجاه الديقراطية الاقتصادية . ولقد كان بوجه خاص يرى أنه ينبغي أن يكون لكل جيل مهمة جديدة ، وكان يؤيد الحاجة إلى وضع قواعد تنظيمية للإرث بنية الحيلولة دون « التراكم » في رأس المال الخاص لما ينبغي أن يستهلك كثرة قومية .

« ينبغي للحكومة أن تكون مثل الراعى البارع الذى يعنى بالضمايف في قطيعه ، ويتولى تغذيتها ، حتى تكسب قوة كافية لتأخذ نصيبها من الأقوياء ، ولا يدع الأقوياء تطأها بأقدامها ، وتدهمها في الأرض . والأقوياء في المجتمع ، ليسوا مع ذلك ، أقوياء بالطبيعة ولكنهم أصبحوا كذلك بالاكتساب — بالإرث أو باقتناء ثروة ضخمة ، وهؤلاء هم الذين يستأثرون في العادة باهتمام الحكومة وعنايتها ، وهؤلاء يدهون أنفسهم الأمة ، وتركز الحكومات عنايتها لا ابتكار الوسائل لا للاحتفاظ بالمساواة الطبيعية في الحقوق التي توجد بين الناس ، بل لزيادة عدم المساواة في هذه الحقوق ، بتضخيم ثروة الأغنياء : مقترضة أو مدعية الافتراض بأنه بتضخيم ثروة الأغنياء ، تتضاعف ثروة الأمة ، كما لو كان الأغنياء هم الذين يؤلفون الأمة . والنتيجة التي لا مفر منها لمثل هذه المقاييس (وأعد القارئ بأننى سأظهر ذلك فيما يلي) هي الإنضاء إلى الفقر ، والمسفة ، وانعوز القوى .

إن الهدف الأعظم للحكومة ، كما قلت من قبل ، ينبغي أن يكون الاحتفاظ بالمساواة في الحقوق والملكية مساواة كلمة قدر المستطاع بما يتسق مع عدم

(١) ص ٢١٩ — ٢٢١ ، ٢٥٠ من .

Daniel Raymond : Thoughts on Political Economy
(Baltimore, 1820).

المساواة الطبيعية في القوة بين الناس . قوانين تملك الإبن الأكبر للإرث كله ،
تجر معها التحديد ، وكل قانون آخر ، يميل إلى تجميع الثروة ، وإبقائها دائماً في
أسر خاصة ، هو خرق مباشر لهذا المبدأ ^(١) .

ولئن كانت هذه كما هو واضح فلسفة ديمقراطية اقتصادية ، فإنها لا تتضمن
بالضرورة ديمقراطية سياسية . وقد شارك «رايموند» الهويج مخاوفهم من «حكومة
شعبية كحكومتنا» .

«أنا أعرف أن حكومة مثل حكومتنا لا يمكن إدارة شئونها بمقتضى مثل
هذه المبادئ المتحررة والمستنيرة ، وليس نمة أمل في أن يمد أى شكل آخر من
أشكال الحكومة أفضل في أن يرقى بالرخاء القوي والثروة القومية . فالناس
ينظرون دائماً إلى مصالحهم للباشرة » ، وسيكون لبعض الطبقات دائماً نفوذ
لا يليق على الحكومة .

« وبخصوص حكومة شعبية مثل حكومتنا ، يمكن أن يتاح لنا أن نسأل في
قلق متاخم للخوف ، أين علينا أن نبحث عن ذلك القدر الضخم من الديمقراطية
السياسية والحكمة التشريعية ، لقوة الإقناع ، وسلطة الخلق التي ستكون ضرورية ،
لإدارتها الحازمة النافعة ^(٢) » ؟

ولإدارتها مع ذلك ، فقد أضاف في مزاج وطني يضرب في أعماقه كما يضرب
في أعماق زملائه من القوميين :

« إن بلادنا تمثل أنسب مسرح على الأرض لا كتساب المعرفة في علم
الحكم وفي الاقتصاد السياسي . فهنا يمكن إجراء التجارب في أمان . هنا يمكننا
أن نرى عمل مبادئ الطبيعة أصفى ما تكون ، وهنا يظل حياً ، روح الحرية .

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٠ — ٣٨٢ .

والمساواة التي لا زال علينا أن نشيخه في جميع أنحاء العالم وأن نبث به الهدف والحياة في جميع أمم المعمورة^(١) .

وبما هو جدير بالملاحظة أن «رايموند» لم يكن يحمل إلا تقديرًا ضئيلاً بالمنفعة العامة لرأس المال والقرض . فهو يعتبر الأعمال المصرفية في حميمها مادة الالتئام في ذخيرة الصناعة ، ويقول عن تمويل « هاميلتون » الذين العام :
« إن هذا التمويل يشجع تداول النقد ، وبحث الصناعة ، والمشروعات .
إن تمويل ديننا العام سنة ١٧٩٠ ، هو مثل يذكر لفاعلية مثل هذه الإجراءات في الارتقاء بالثروة القومية .

« ردون أن تعرض بالتقدير لهذه المسألة التي أثارت في حينها الجمهور فيما يختص بعدالة ذلك الإجراء ، يجب أن نسلّم بأنه في ذلك العهد كان لهذا الأمر تأثير نافع أقصى تقع على ثروة الأمة . لا إضافة أي شيء إلى ما تملكه الأمة بالفعل ، وإنما بحث الصناعة والمشروعات . ومن الوجهة الجدلية يمكن أن نسلّم بأن هذا الإجراء كما أخذ بذلك أولئك الذين عارضوه ، إجراء ظالم ، وأنه يأخذ النقود من فريق من الجماعة ، ليضعها في جيب الفريق الآخر ، والإفصاف للأمر أن يسمى إلى منفعة هذا الإجراء ، في الارتقاء بالثروة القومية . وسواء أكان هذا من حسن الخط أو من سوءه ، فإنني سأحاول أن أقرر أن منفعة هذا الإجراء في الارتقاء بالثروة القومية ، لا تعتمد دائماً على عدالته^(٢) » .

وإذ يسلّم « ريموند » بالمنفعة العامة (لا بالعدالة) الناجمة عن الرأسمالية ، فهو يرى أن البنوك تمثل في مجموعها « مؤسسات خاصة » تتنافر مصلحة حملة أسهمها عادة مع المصالح العامة .

(١) نفس المصدر ص ٤٦٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٤ — ٣٠٥ .

« ومن ثم فكل مؤسسة نقدية ، تضر بالثروة القومية ، ينبغي أن ينظر إليها أولئك الذين لا تعود بين أيديهم نظرة الحسد والارتياب » .

« فهذه المؤسسات تعتبر ، وينبغي أن تعتبر ، آلات مصنوعة يَحْتال بها الأغنياء على زيادة سطوتهم ، وهي سطوة بلغت من قبل أبعد حد ، ويدبر بها تقويض المساواة الطبيعية بين الناس وهي المساواة التي منها الله ، والتي ليس لأية حكومة حق استخدام سلطتها في هدمها . إن مثل هذه المنظمات تنزع نحو توزيع للملكية أشد في عدم التساوي ، وإلى نسبة أعظم من انعدام المساواة بين الناس ، لا يمكن أن تحدث في غيرها . وهي ستجبر بالضرورة معها — كما سبق أن بينا — الفقر والفاقة والبؤس على سائر الجماعة إن نفوذ مثل هذه المنظمات على الرخاء القومي هو بنفس نسبة ما لديها من سندقات ، كما هو الشأن في الدين العام ^(١) » .

وقد أضاف في الطبعة الثانية (سنة ١٨٢٣) قتره تدل على أنه وإن كان قد أضاف أيضاً عدة فقرات عن فائدة العمليات المصرفية فقد غدا على يمينه أكثر بأخطار الرأسمالية بوجه عام ، وسياسة « هاملتون » للآلية العامة بوجه خاص .

« اعتنق هاملتون في تقريره عن بنك قومي نظرية « آدم سميث » بل وأطلق لنفسه الجبل على القارب . فقد أخذ كأمر مسلم به أن الثروة العامة والخاصة هما أمر واحد ، وأن الفائدة الفردية هي كسب عام ، ومن هنا وصل إلى النتيجة وهي أنه إذا استطاع أولئك الذين لديهم المال ، أن يستثمروه دائماً بالفائدة ، وإذا كان في وسعهم أيضاً أن يقرضوا بضعف أو ثلاثة أضعاف ما كانوا يملكون بالفعل ، فإن الرابع حينئذ هو الجمهور ، ومع ذلك ، فثمة خطأ أساسي في افتراض أن رأس المال النشط المنتج في بلد يمكن زيادة قيمته باستبدال العملة الورقية بالعملة المعدنية ، وثمة خطأ

جسيم أيضاً في افتراض أن الفائدة الفردية هي دائماً كسب عام^(١).

ومع أنه كان بوجه عام من أنصار حماية الإنتاج المحلي، فلم يكن دائماً يحبذ الرسوم الجركية العالية. فقد كتب نقداً تفصيلياً لرسوم سنة ١٨٢٨ في صالح تجار «نيو إنجلند» الذين كانوا يمارضونها. لقد كان «رايموند» عامة صاحب مذهب أخلاقي مستقل، وكان الاقتصاد السياسي عنده أقرب إلى أن يكون تعبيراً عن فلسفته الأخلاقية منه عن آرائه السياسية. لقد كان مهتماً اهتماماً خالصاً لا بالمصلحة الجماعية للشعب فحسب، وإنما بالرعاية الفردية لأبنائه أيضاً. وقد استنكر الرق بشدة على أسس اقتصادية وأخلاقية معاً. وقد كان يعتبر سحب الطبقات المالكة «للفائض» من التداول أو الاستهلاك في شكل رأس مال سرقة وطنية وإفقاراً، ذلك لأنه لم يتصور الثروة في حدود التوفير أو الاقتصاد (التقير كما يدعوه) وإنما في حدود السعادة والاستهلاك الاستمتاعى. ولذلك جذب نشأة الاحتكارات الشعبية وتنظيمها لكي تتسوس ضرور «للمؤسسات التقدمية» و«الاحتكار البريطاني لتجارة العالم».

ومع أن مذهب القومية عند الهويج وجد أنسب تعبير عنه في كتاب «رايموند» عن الاقتصاد السياسي. فقد كان هنالك مساهمة أشد جوهرية في الاقتصاد من الجانب الفنى، قام بها «هنرى. س. كارى» ابن «ماتيو» الذى غدت مؤلفاته العديدة إنجيلاً حقيقياً لسانة أصحاب مذهب حماية الإنتاج القومى من «دانييل وبستر» إلى «هوراس جريل». ولكن الجنور الفلسفية لمذهب «كارى» كانت أقل انساقاً مع حركة الهويج من جذور مذهب «رايموند» كما أنها كانت كذلك أقل انفصالاً في صميمها عن «آدم سميث» ورجال الاقتصاد الكلاسيكيين. لقد كان «كارى» أشد تأثراً بالمذهب الوضعى

(١) Daniel Raymond : Elements of Political Economy 2nd ed. (Baltimore, 1823), 11, 136.

وكان يعتبر الاقتصاد الكلاسيكي مرحلة ميثاقية في « العلم الاجتماعى » وقد حاول أن يضع خطته لوحدة العلم الاجتماعى على أساس الإيمان الوضعى العام فى وحدة قانون طبيعى . إن وحدة القانون الطبيعى تتضمن الوحدة فى الإنسان ، وقد نقد « كارى » ببلاعة التجريدات « الميثاقية » عن « الإنسان الاقتصادى » والإنسان الأخلاقى . فالإنسان هو فرد حى عمله ، ورأس ماله ، وأخلاقه وقوانينه بمثابة « أدوات متعاونة من أجل سيادته للطبيعة » . والقوانين الاجتماعية قوانين للتقدم ، وكان التقدم بالنسبة « لكارى » مثيلاً للتقدم بالنسبة « لهربرت سبنسر » هو عملية التمايز والاختلاف بين الأفراد ؛ ولكن — على خلاف سبنسر — ينظر « كارى » إلى الترابط (بالمعنى الفرنسى للكلمة) على أنه الوسيلة الرئيسية للتقدم . فالأمة ليست منذ البداية كياناً سياسياً ، ولكنها منظمة لتقسيم العمل . والتنظيم الاجتماعى صورة للتقدم ، ذلك لأنه يحول الاتجار إلى تجارة والتبادل الفوضى أو الحرية إلى نظام لامركزى للمسئوليات ، يساهم كل فرد فيه فى الاكتفاء الذاتى للكل . ويعتبر « كارى » الإمبراطورية البريطانية كإتجار فى أوسع نطاق ، وفوضى مركزى إلى أعلى درجة ، وهو يعتبر الاستثمار الاقتصادى كتنقيص بعينه للتقدم ، لأنه استئلال منظم ، بينما الاقتصاد القومى الخالص هو معونة متبادلة من ثانيا التخصص . وبالمثل يعتبر الديمقراطية السياسية مجرد جانب من جوانب التقدم العام نحو الحكومة القاتية أو « العلم الاجتماعى » واكتشاف وتطبيق تلك « القوانين التى تحكم الإنسان فى جهوده ليضمن لنفسه أعلى فردية ، وأعظم قوة للترابط »^(١).

ولكن « كارى » كان أكثر من صاحب نظرية فلسفية ، فقد كان مبشراً فعالاً بالقومية . وثمة نموذج لتشيريه يعيننا أفضل من أى وصف

(١) ص ٥٨ :

Henry C. Carey : Principles of Social Science, cited in Ernest Teilhac : Pioneers of American Thought in the Nineteenth Century (N. Y. 1936).

يمكن أن نهض به لنقل النداء العاطفي والجد الأخلاقي وراء ما كتبه عن
« النظام الأمريكي »

« إن أمام العالم نظامين ، الأول يعمل على زيادة نسبة الأشخاص ورأس المال المرتبط بالتجارة والنقل ومن ثمة خفض نسبة الأشخاص ورأس المال المرتبط لإنتاج السلع التي يتجر بها ، وبالضرورة خفض العائد من عمل السكك ، بينما يعمد الآخر إلى زيادة النسبة المرتبطة بالإنتاج وخفض النسبة المرتبطة بالتجارة والنقل مع زيادة العائد على السكك ، وإعطاء المال أجوراً طيبة ، وأصحاب رأس المال فوائد مجزية . إحداهما تعمل على استمرار تلك الحرية « المفسدة » للتجارة ، التي تنكر مبدأ الحماية ، وتموضها عن طريق ضرائب الدخل ، والأخرى تعمل على بسط مجال الحرية المشروعة للتجارة ، بإقامة حماية كاملة واعتماد الأفراد والجماعات عليها ، وأخيراً إلغاء الجمارك . الأول يعمل على تصدير الناس ليشغلوا البقاع الصحراوية التي تفرض عليها السيادة بمعونة الدبلوماسية أو الحرب ، والآخر يعمل على زيادة قيمة امتداد شاسع من الأرض الحالية لاستيراد الناس بالملايين ليشغلوها . . . الأول يعمل على زيادة ضرورة التجارة ، والثاني يعمل على زيادة القوة للاحتفاظ بها . الأول على الهبوط بمستوى الهندى والهبوط بسائر أبناء العالم إلى مستواه ، والآخر يعمل على رفع مستوى الإنسان فى العالم كله إلى مستوانا . الأول يعمل على الفاقة ، والجهل ، والإفقار ، والبربرية ، والثاني يعمد إلى زيادة الثروة ، والمتعة ، والذكاء ، وتضافر النشاط ، والمدنية . الأول يتجه نحو حرب عالمية والآخر نحو سلام عالمي . الأول هو النظام الإنجليزى ، والثاني يمكن أن نفتخر بأن ندعوه النظام الأمريكى ، إذ أنه أول نظام حتى اليوم أوجد الميل إلى رفع مستوى الإنسان وتحقيق المساواة بين الناس وفى آن واحد فى العالم بأسره .

« تلك هى الرسالة الحقيقية لشعب هذه الولايات المتحدة »

« لإقامة مثل هذه الامبراطورية — للبرهنة على أن بين شعوب العالم ، سواء كانت زراعية أو صناعية أو تجارية ثمة تناغماً كاملاً في المصالح وأن سعادة الأفراد ، تماماً مثل عظمة الأمم ، تتحقق بالطاعة للكاملة لأعظم الأوامر كلها ، إفعل الآخرين ما تود أن يفعله الآخرون لك — ذلكم هو موضوع تلك الرسالة وسيكون نتيجتها » ^(١) .

وبين أولئك الذين ألهمتهم فلسفة « كاري » في العلم الاجتماعي ، الأستاذ « فرنسيس بوان » من هارفارد الذي كتب بمحاضاته الفذة رسالة عن الاقتصاد السياسي (سنة ١٨٥٦) بالإضافة إلى مؤلفاته في الليتافيزيقا والمنطق . ومع أنه كان فيلسوفاً فإن الاقتصاد السياسي عنده يتحرر تحرراً فريداً من الفلسفة ، ألهمه إلا في عودته إلى تقرير مبادئ الهويج التقليدية . والصفحة الأخيرة في كتابه الاقتصاد السياسي الأمريكي بمثابة ملخص لنظرية « كاري » في أن التقدم يمضي من خلال التمايز نحو التصنيع .

« إن خير سياسة تشريعية هي تلك التي تنمّي بأقصى فاعلية كل المزايا الطبيعية في البلاد ، سواء كانت عقلية أم مادية . فن الضياع أن نترك المهارة الآلية والعبقرية المبتكرة دون أن نستخدمهما كما نترك القوة المائتة تجري دون أن ندير الطواحين ، أو الثروة المعدنية تظل خاماً ، أو الغابات تنمو حيث يمكن أن ينمو القطن والحبوب بوفرة . إذا كان عمل الزراعة الشاق يشكل العمل الرئيسي للشعب ، لسكان معنى ذلك وجوب التضحية بالجزء الأعلى الذي يعود به العمل الماهر في الفنون ويكون مثل ذلك في سوء الاقتصاد مثل جعل أغنى أراضينا مراعى للغنم أو إطعام للماشية من أرق أصناف القمح . إن توزيع السكان

(١) ص ٢٢٨ — ٢٢٩ من :

Henry C. Carey: The Harmony of Interests, Agricultural, Manufacturing, and Commercial, 2nd (N. Y. 1856).

(م ٨ — الفلسفة الأمريكية)

فى بقاع شاسعة من مساحة البلاد، فى مساع منعزلة بالزراعة، بحيث يحكم على
 الغالبية العظمى منهم بالعمل على حساب اللوارد العقلية، سيكون هذا طامة ليس
 فحسب على نمو الثروة، بل أيضاً على عدد كبير من المصالح العليا للإنسانية .
 فنشقات الحياة فى الغابات النائية والوان الحرمان فيها، هى حرمان خفيف من
 ذلك الوجود الذى تجود به علينا كهيئة حرة، مزرعة حول بيتنا، ذات تربة
 تنبت من الحب مائة أضغافه . إن إشباع مختلف الأذواق والعقريات والأمزجة،
 ورعاية الموهبة المبدعة، وجذب جميع الفنون بالتشجيع اللام سواه أ كانت فنوناً
 آلية أو من تلك التى تتميز بأنها الفنون الجميلة، وتركيز الشعب، أو وضع أكبر
 جزء منه فى دائرة التأثيرات الإنسانية، ووسائل أوسع من الثقافة العقلية والإصلاح
 الاجتماعى، التى لا يمكن أن توجد إلا فى المدن والعواصم الواسعة فحسب —
 هذه موضوعات تستأهل على الأقل من الاهتمام ما يستأهله البحث عن المكان
 الذى نستطيع أن نشترى منه الأقمشة القطنية بأرخص الأسعار، أو أية تضحية
 مالية ضخمة يجب أن تقدم عليها قبل أن يكون فى وسعنا صناعة الخطوط
 الحديدية لأنفسنا . إننى لأرى كيف أن هذه الغابات لا يمكن الوصول إليها
 فى بلاد كبلادنا، حيث — يمكننا أن نقول — حلت لعنة مزايا الزراعة
 والهجرة، والتمزقة الجنسية بين شعب وآخر، دون أن نضفى على صناعتنا،
 فترة نصف قرن على الأقل، درعاً واسعاً من الرسوم الجركية الفعالة التى
 تحميها^(١) .

(١) من ١٧٤ — ١٩٨ من :

Francis Bowen : American Political Economy (N. Y. 1870).

٤ - ارفسانه العادى

لقد هيأ أنصار « جيفرسون » ، وأنصار الجمهورية القومية من بينهم ، التعبير « النظرى للديمقراطية الجاكسونية . ولقد خاض اللواطنون المدمون معركة سياسة « قاسية فى معظم الولايات للحصول على حق التصويت الذى ظفروا به فى النهاية فى العشرين سنة الأولى من القرن التاسع عشر . ولكن كان واضحاً لفترة طويلة بقتضى نظريه « لوك » أن من المفروض أن يكون للمواطن ما يملكه ^(١) . والرأى التوفيقى للهويج فى إنجلترا وأمريكا معاً حيث حرمت الأعداد المتزايدة من الطبقات المندمة من الحقوق المدنية الجذرية فى الحكومة النيابية ، لم يجد بالطبع دفاعاً فى النظرية الجمهورية ، وإن كان قد احتفظ به قدر المستطاع عامياً . لقد كان إصرار الهويج على أنهم « نحن الشعب » مدعماً بمطالبتهم بهيئة تنفيذية فعالة ، كفيلاً بإجازة نظم « أندرو جاكسون » . لقد كانت نزعة الهويج القومية بمثابة معادل « للإرادة العامة » عند « روسو » فى أمريكا . ومع أن من الصعب أن نجد فى أمريكا دفاعاً مدعماً بالأدلة العقلية عن قضية « روسو » فى أن إرادة الشعب هى الحق دائماً ^(٢) ، فقد غدا منذ أيام « ماديسون » كبداً مقرر فى النظرية السياسية الأمريكية ، أن إرادة الشعب هى صاحبة السيادة . ويبقى بعد ذلك تربية الشعب على السيادة ، أو إذا أعدنا عبارة « ماديسون » تنوير الرأى العام .

لقد كان الخوف لا الإيمان هو الذى أتى بالديمقراطية السياسية وقد عبر « جيمس فينيمور كوبر » عن الشعور السائد :

(١) عرّف « هارينجتون » الكومنولث كدولة « يكون الشعب كله فيها ملاكاً » .

(٢) أقرب تناول لنظرية صوت الشعب هو صوت الله vox populi vox Dei

نجده فى خطبة « إدوارد أثرت » « خطبة عن المارك الأولى فى الحرب الثورية » . الكونكوردي ١٩ أبريل سنة ١٨٢٥ . أنظر إلى مجموعة خطبه وأحاديثه ، الطبعة الرابعة « بوسطن ١٨٥٦ ، ص ٩٧ » .

« لقد أصبحت عادات وآراء وقوانين ، ويمكننى أن أقول أيضاً مبادئ الأمريكيين ، يوماً بعد يوم أشد ديمقراطية . لقد أصبحت على بينة تامة بأنه بينما لا تستطيع أصوات بضعة آلاف من الأفراد الموزعين أن تؤثر تأثيراً عظيماً أو باقية في رخاء البلاد أو سياستها ، فإن امتعاضهم من تنهيتهم عن التصويت قد يفضى إلى قدر كبير من الاضطراب » ^(١) .

لقد قفزت البلاد من النظام الجمهورى الكلاسيكى إلى ديمقراطية « چاكسون » دون أن تكون على بينة من ضرورة تجديد بناء النظرية . وكان « كوبر » استثناء من هذا ، ففى كتابه « الديمقراطى الأمريكى » سنة ١٨٣٨ ، نقد بعناية مافى نظرية « چاكسون » من خلل واضطراب ، وحاول أن يتمسك بمبادئ « جيفرسون » وذوقه الأرسقراطى ، وكرهيته للديماجوجية دون أن يتخلى عن إيمانه الخالص بالديمقراطية ، ففى فلسفة الديمقراطية يستحق كتاب « كوبر » من الاهتمام أكثر مما لقيه ، ويستحق بالتأكيد اهتماماً أكثر من « دى نو كفيل » . فحتى فى كتابته الأولى تجشم مشقة فحص الرأى الشائع بأن مصالح الملكية يجب أن تمثل ، وقد وقف بدقة بموقفاً أشد ديمقراطية .

« لقد وصلنا إلى النتيجة التالية وهى أنه يندر أن يصح انتهاك العدالة الطبيعية دون سبب كاف كما لو حرمتنا شخصاً من حق الانتخاب لمجرد كونه فقيراً فحسب . ومع أن الكانة الثقافية للملكية يمكن أحياناً أن تكون مفيدة ، فى ظروف خاصة للمجتمع ، فليس ثمة منالطة أكبر من تمثيل هذه الملكية . فقد يساهم إنسان بإرادته فى شركة ذات رأس مال مشترك ومن العدل أن يكون له حق المشاركة فى إدارتها ، بنسبة مصالحه المالية ، بيد أن الحياة ليست

James Fenimore Cooper : Notions of the Americans; (١)
packed up by a Travelling Bachelor, (Philadelphia, 1828)
I, 265—266

منظمة بمرسوم . فالتاس يولدون بجميع رغباتهم وعواطفهم ، ووسائلهم إلى المتعة بمصادر شقاقتهم دون أن يكون لهم وسيط من بينهم ، وفي كثير من الأحيان لا تتحقق لهم إلا متاعب كبيرة . والآن وإن تكون الحكومة ، دون ما شك ، نوعاً من المعاهدة ، فإنه يبدو أن أولئك الذين يحددون شروطها يجدون أنفسهم إزاء إلزام طبيعي باستشارة حقوق الكل .

« ونظرية تمثيل المالكية تقول إن الشخص الذي لديه القليل لن يكون له التصرف في مال غيره ممن له أكثر منه . والآن ، ماذا تقوله التجربة والعقل السليم ؟ إن الشخص الذي يملك أكثر ، هو الذي يسرف في الاتفاق من الأموال العامة . فالبالغ الذي يكون تافهاً في حسابه قد يشكل المصعب عند شخص آخر أفقر منه . وفوق كل شك ، إن حكومة العالم ، التي تتجاوز أقصى مجازفة بالمال العام ، هي الحكومة التي تكون السلطة فيها مقصورة على كبار الأغنياء .

« ونحن نجد أن حكومتنا أفقر ، ولكنها مع ذلك أقوى ، لأنها حكومة شعبية . وليس ثمة شك في أن حسد أولئك الذين يملكون النزر اليسير ، يفضي في معظم الأحيان إلى اقتصاد كاذب ، وأن من الممكن توفير المال في معظم الأحيان بالحرص حرصاً أعظم على المواهب .

ونحن لا ندعى الكمال ، ولكننا نقول في إصرار ، إننا سنفصل بهذا السلوك إلى خير أعظم مما يصل إليه أي سلوك آخر يمارس في أي مكان آخر » ^(١) .

ههنا نخرج إلى النور نظرية وسط بين نظرية « لوك » من جانب ونظرية « روسو » من جانب آخر ، وتتميز الديمقراطية تمييزاً جلياً من مذهب الهويج .

(١) قس المصدر السابق ص ٢٦٤ — ٢٦٧ . قصة « كوبر » : « Moni Kins »
« سخرية بنظام تمثيل الملكية » .

ومع سنة ١٨٢٥ كان من النتائج المسلم بها أن في استطاعة الأشخاص العاديين أن يصلوا إلى السلطة . وبقي فقط التنبؤ بالعواقب الوخيمة لذلك الحدث . فقد شارك كثير من السادة الأمريكيين في ذلك المزج بين التوقير ولين الجانب تجاه الديمقراطية ، وهو المزج الذى نجد تعبيره الكلاسيكى في كتاب «دى توكفيل» . « الديمقراطية في أمريكا » ذلك لأنه وإن تكن الطبقات الاقطاعية قد فشلت في أن تتخذ لها جذوراً في أمريكا ، وكان الأوربيون ينظرون إلى المجتمع الأمريكى على أنه مجتمع ديمقراطى بالطبيعة ، فقد كان واضحاً في جميع الولايات الشرقية . أن ثمة وعياً طبقياً ينمو بين الأغنياء والفقراء شوش المنافسة بين مصالح القطاعات المختلفة . فى الجانبين معاً اتخذ هذا الوعى الطبى شكل القدح والذم . إن تراث ديمقراطية « جاكسون » يفيض بالنموث ولكنه يقتقر إلى فلسفة . وأقرب شىء إلى الصياغة الفلسفية لهذا الصراع الطبى هو التأكيذ العرضى « لحق الملكية » . سنة ١٨٢٨ كتب « توماس سكيدمور » ، وهو من أوائل زعماء العمال مقالاً مؤثراً بعنوان « حقوق الإنسان فى الملكية » :

« أنتم للتكبرون ملاك الأرض الأغنياء ، تطلعوا إلى هذا الأمر ، وانظروا ما إذا لم يسكن فى وسعكم أن توافقوا على منهج أشرف للحصول على حق التملك . قولوا إذا كنتم لن تفعلوا ذلك ؟ إننى لا أسألكم ، ذلك لأن فى وسعكم أن تسدوا معروفاً يمثل هذا الرضى ، لأن هذه الجماعة وأية جماعة أخرى حين يفهم أفرادها حقوقهم ، ستكون لديهم قوة كافية بين أيديهم لمل ما يروونه صالحاً ، دون أن يسعوا إلى أى كسب منكم ، ولكن لأنه سيكون أوفق لسعادتكم الحقة أن تمنحوا رضاكم بحرية ، مما لو منحتموه بمنة حاقدة لافائدة منها مقرونة بالتأفف . إن ثلاثمائة ألف إنسان حر فى هذه الولاية يحملون أصواتهم فى أيديهم ، لاستعطيم أية قوة تأتمر بأمركم أن تنزعها منهم ، ومن بين هؤلاء الناس الأحرار ، هنالك أكثر من مائتين وخمسين ألفاً ، تأمر أبناء الجيل الماضى معكم لجهلهم بحقوقهم على

ووضعهم في حالة تجعلهم لا يملكون شيئاً في الولاية التي هم مواطنون فيها ، ومع ذلك فحقوقهم في الملكية هو مثل حق أى إنسان في التنفس»^(١)

ويتصل هذا مباشرة بجذور الموقف الحقيقي في النظرية والتطبيق. ولكن على الجملة اتبع الديمقراطيون الجاكسونيون مثل الأفاضل منهم ، وتورطوا في أفدح المطاعن ، لا كساهمين في الاقتصاد السياسي الديمقراطي ، بل كساهمين في الممارك السياسية الديمقراطية. وكانت فنون الخطابة السياسية ، كما شرح ذلك «دى توكفيل» بعناية ، تجمع في صعيد واحد أربع فنون 'المحاجة'. وقد وضع الاتحاديون في «نيو إنجلاند» مثلاً متيناً لهذا الشكل من أشكال الجادلة . وقد لاحظ «فيشر أيمس» المحترم في اعتزاز الشخصية الممثلة ما يلي : إن الديمقراطية هي جسيم مضى وسط القدم ، والفرع ، والتعذيب ، يزدان بالأعياد ، ذلك أن التجربة تظهر أن ثمة سروراً يبقى لأخيب وصف للملمون تلکم هي القدرة على جعل الآخرين تعساء»^(٢) وشكا «نواه وبستر» من أن القانون الذي سيجعل الإقطاع في «مساسوشوس» ديمقراطياً سيخفض ثروة الأفراد «لجشع عصابة من أشخاص لا يعرفون الرحمة لأنهم ليس لديهم ما يفقدونه»^(٣).

وكان الديمقراطيون يوصفون في صحف الاتحاديين بأوصاف عامة شائمة

(١) انظر : Thomas Skidmore : the Rights of Man to Property · Being a proposition to make it equal among the adults of the present generation (1829). in W. Thorp, M. Curti & C. Baker : American Issues (Chicago 1941), 1, 233—234.

(٢) «The Dangers of American Liberty», in The Works of Fisher Ames (Boston 1809) p. 432.

(٣) وردت في ص ١٩٣ من :

W. A. Robinson : Jeffersonian Democracy in New England (New Haven, 1916).

بأنهم « أناس يأتسون من الثروة يأتسون من الأخلاق » وبأنهم « حثالة الجنس البشرى » وبأنهم « عبید الرذيلة والفاقة » وبأنهم « أناس لا يمكن أبداً إصلاحهم مادامت معركتهم مع الطبيعة وهى معركة أبدية . . . الخ . وعلى مثل هذه الملاحظات الهيمنة كان الديمقراطيون يردون بالحسنى . ومنزى مثل هذه المجادلات واضح : فإن ما يخطر بذهن كل إنسان حين تذكر الديمقراطية ليست الديمقراطية بدقة ، وإنما الصدام بين الفقراء والأغنياء . فلم تكن الديمقراطية نظرية حكومة شعبية ، ولكنها كانت رمزاً للصراع الطبقي . وعلى ذلك يجب أن تتجه إلى التراث المكتوب عن هذا الصراع إذا شئنا أن نفهم روح الديمقراطية الجياكسونية .

ففى « نيوانجلند » هبت أول ربيع أنعشت آمال الأحرار ، حين بدأ بعض الديمقراطيين المحترمين (أصحاب الأملاك) يتحدثون عن الشعب لا بطريقة أنصار جيفرسون التمتعة التى تفيض بحب البشرية ، وإنما بنبرة شبه رومانسية ، شبه نبوثة موعزين بأنه حتى الفقراء يمكن أن يوفق بهم . لناخذ مثلاً خطبة المؤرخ الديمقراطى « جورج بانكرفت » التى ألقاها فى « وليامز كولييج » سنة ١٨٣٥ حين كانت السياسة الجياكسونية فى ذروتها . وقد اتهمت بأنها متعاطفة مع الديمقراطيين .

« إن فى الإنسان روحاً ، لا فى عدد قليل من الناس يفهم بالامتيازات ، ولا فيما نحن الذين بفضل العناية الإلهية قد ربينا فى المدارس الخاصة . وإنما فى الإنسان : فهذا الروح هو صفة الجنس . الروح وهو المرشد إلى الحقيقة ، هو الهبة التى جاد الله بها على كل عضو من أعضاء الأسرة الإنسانية . »

فإذا كان العقل سلكة كلية ، فإن القرار السكلى هو أقرب معيار للحقيقة . والذهن العادى يفريل الآراء ، فهو للنخل الذى يفصل الباطل عن الحق .

« فإذا كانت الفنون تتجه بفضل جهودنا لأداء مهمة سامية ، فإن الإلهام يلزم أن ينبع من نشاط الشعب . إن العبقرية لا تبدر ، لتلق أصحاب الأمر ، أو لزخرفة الصالونات . وإنما العبقرية تنبثق إلى أن يكون لها تأثير أبعد مدى ، وتغذى عواطف أوسع مجالاً .

« إن السعادة العامة هي الموضوع الحقيقي للتشريع ، ولا يصونها إلا تلك الجماهير التي تتيقظ لمعرفة مصالحها ورعايتها . لقد قلبت منظماتنا الحرة رأساً على عقب تلك التميزات الباطلة الدنيئة بين الناس ، وإذ رفضت أن تسلم بالكبرياء الطائفية أقوت بأن العقل المشترك هو الخامة الحقيقية للكونموتلث .

« إن المقياس الصحيح لتقدم الحضارة ، هو درجة الذكاء التي يصل إليها ذهن المشترك بحيث تكون له السيادة على الثروة وعلى القوة الوحشية ، وبعبارة أخرى أن مقياس تقدم الحضارة هو تقدم الشعب »^(١)

وربما أخذ هذا مأخذ الخطابة الأكاديمية والرومانسية الألمانية ، لو لم يحدث أن الرئيس « چاكسون » كان قد عارض مشروع قانون البنك القومي ، معبراً في رسالته تعبيراً عميقاً عميقاً عن نفس النظريات ، ولو لم يثن الخطيب بنفسه على هجوم چاكسون على البنك . وقد عين كذلك شينخا في الولاية عن حزب العاملين الذي أنشئ حديثاً ، ومع أنه قد تغلّى عن هذا التعيين ، فقد كان ميلاً إلى القبول ليتحدى تحذير صديقه « تيككر » بأن يبتعد عن « الچاكسونيين والعاملين » . وقد كتب إلى صديقه الحميم الآخر وزميله في الدراسات الألمانية « إدوارد إيفرت » أن رجل الآداب لا يمكن أن يظفر بنجاح لاعم في السياسة

George Bancroft, «The Office of the People in (١) Art, Government, and Religion, in Literary and Historical Miscellanies (N. Y. 1855) p. p. 409, 415, 418—419; in Joseph Blau (ed): American Philosophic Addresses, 1700—1900 (N. Y. 1946) p. p. 98—114.

ألهم إلا إذا وقف في جانب الشعب . فقد حسب بدهاء أنه لا يمكن أن يكون أكثر شعبية لو أنه بدلاً من أن يضم مصيره بين جماعة من الجماعات المناهضة للهويج ، جاهد من أجل توحيدهم — حزب الرجال العاملين ، الحزب الديمقراطي ، والحزب المناهض للماسونية .

لقد كان «بانسكرت»^(١) مثلاً على الديمقراطية الجاكسونية في قدرته على أن يؤكّد باقتناع مال الإنسان العادي وللذهن المشترك من فطنة وتبسط ، وعلى أن يدخل في أشد أشكال الديماجوجية صخباً . وقيا على بعض النقاط التي أعدها للخطابة في الممارك الانتخابية ، وتعد قطعة واضحة في الفلسفة الاجتماعية ، تجمع بين الإيمان وبين التملق .

« إن رسالة المصهرى تأكيد حقوق العمل . وكل مصلحة ظفرت بحقوقها تجد خير صديق لها في الديمقراطية »

« إن الفلاحين هم الخامة الحقيقية للجمهورية ، وهي خامة قادرة على تقبل

(١) كان «بانسكرت» من شبان «هارفارد» الذين تشبهوا تشبهاً عميقاً بالرومانسية الألمانية ، أثناء دراستهم العليا في الخارج . ويبدو أن أفسكار «بانسكرت» الديمقراطية المتميزة ، قد برزت عنده نتيجة لتطبيق أخلاق «كنط» و«لاهوت» و«ملارماخر» وقد صاغها في البداية لا كنظرة سياسية أو كضمير للتاريخ ، ولكن كفلسفة للتربية والتعليم وقد نسّ على المبادئ الخاصة التالية كبرنامج للمدرسة التي أسسها مع شركائه فيما بعد في «نورثامبتون» :

- ١ — اللغة اليونانية على رأس جميع اللغات الأخرى .
 - ٢ — التاريخ الطبيعي لنظام العقل .
 - ٣ — القضاء على التنافس في حجرة الدرس .
 - ٤ — إنشاء التقوية البدنية لما فيها من مزايا .
 - ٥ — تكييف الفصول بما يكون هنالك من تنوع فردي عند التلاميذ .
 - ٦ — إعداد اليتامى لمهنيين للبلاد .
 - ٧ — مؤسسة طباعة تابعة للمدرسة .
- ويصف مترجم حياة «بانسكرت» انتقاله من المدرسة الديمقراطية إلى السياسة الديمقراطية وصفاً شائفاً .

انظر ص ٧٤ من :

Russel. B. Nye. George Bancroft : Brahmin Rebel (N.Y. 1944)

التأثير الطيب ؛ والطابع الرشيق . هم لارمر الحر ، الصالح لأن يشكل بشكل إليه .
فالفارس المنتصب القامة هو الخامة والحرية هي الروح .

« إن جزاء العمل ، ينبغي أن يكون إلتاحه . فالتدب يعمل أكثر ينبغي أن
يكون له إلتاح أكثر ، والعكس صحيح . والتاجر لا ينتج وهو لا يقوم إلا بالمبادلة
ومن هنا تعيش المدينة على كد الصانع والفلاح .

« لقد قام الفلاحون بالثورة بمعاونة الصانع وتعزيز حريتنا يعتمد على الصانع .
« إن الشعب هو السيد . ورجل الآداب هو مستشاره ، أعنى أن في هذه .
البلاد الرجال للثقة هم المجلس الخاص للحاكم » ^(١)

وليس من السهل أن نذكر متى كان بانكرت يظن أنه يقول الحقيقة ، ومتى
كان يلعب لعبة السياسة . وبالمثل كتابه « تاريخ الولايات المتحدة » أو كما سمي
بدقة أكثر « تاريخ الشعب الأمريكي » كان تقريراً موضوعياً لتطور الحرية في
أمريكا ، وكان أيضاً كما قال أصدقاؤه « تصويته في جانب جاكسون » . لقد اتفقد
بانكرت أن التاريخ هو تاريخ الحرية ، ويوم إصدار الحكم ؛ وحين كان
يتحدث عن العقل المشترك كان يقصد العقل الجمعي للشعب ، وكانت نزعة الفكر
المتعالى عنده أقرب إلى نزعة « هيجل » منها إلى نزعة « إيمرسون » . إن يوم
الجمهير قد أقبل . فهنا يقرر واقعة من وقائع التاريخ ويصدر حكماً .

وكما كان بانكرت « مصدر بليلة في بوسطن » كذلك كان « براونسون
مصدر بليلة لبانكرت » ذلك لأنه دفع بالديمقراطية في النظرية والتطبيق مما إلى
مدى أبعد قليلاً من ذلك الذي يمكن أن يتعمله الحزب الديمقراطي . وقد
أهمته « فرانسيس رايت » للعمل من أجل إصلاح المنظمات . وفيما يلي نموذج لندائهم :
« إنني أخطب أبناء الشعب الذين انطلمت سماعتهم لتفاهة الفاقة ، والذين

يهدد تزايد الرذيلة نظامهم الاجتماعى ومبادئهم الاجتماعية . . . : إننى أتحدث
إلى الرجال الشرفاء الذين يخشون على شرفهم إننى أخطب الكائنات
البشرية التى يكتنفها الشقاء الإنسانى ، وإخوانى المواطنين الذين يحرصون على
شعور الزمالة والجمهوريين الذين يتماهدون على المساواة فى الحقوق وبالتالى المساواة فى
الظروف وفى النعم ، إننى أدعوهم لأن يتعدوا .

أنظروا خارج بلادكم إلى الشقاء الذى ينتشر فى كل مكان ، ولاحظوا
الصراع ، والشقاق والحسد ، واصطدام المصالح والآراء اذهبوا . . . ولاحظوا
الذنوب والتعاسة التى ألغتها العين والأذن والقلب ، ثم ردّدوا فى نصر واحتفلوا
فى بهجة بالإعلان المبهين : « كل الناس أحرار ومتساوون » .^(١)

إن دواء الشرور القائمة هو بتغيير النظام القائم . ولم تحظ الأنسة «رايت»
بالحلب لأنها كسيدة إنجليزية زائرة ذكرت فى وطنها أمام مستمعىها الأمريكيين ،
أنه وإن كانت هنالك قسمات أمريكية (وبخاصة سياسية) فى النظام الأمريكى
الذى يتباهون به أشد تباه ، فإن منظماته الغالبة (وبخاصة المنظمات الاقتصادية)
كانت من نمط منظمات النظام الأوروبى ؛ وقد اضطرت الأمريكيين أن يواجهوا
العواقب فى حدود السعادة والشقاء لاقتصادهم السياسى ويترجمون المشكلات
الجزرية للأخلاق والتربية إلى تلك الحدود .

وفد «أورمستس أوجستس براونسون» إلى بوسطن سنة ١٨٣٦ لتنظيم
جمعية الاتحاد والتقدم المسيحى وقد رسب فى نفسه قدر من النزعة العالمية ، كافٍ
لتوجيهه نحو « المسيحية الكاثوليكية » بدون كنيسة على طريقة «تشاننج»

(١) من محاضرة أُلقيت فى « فيلادلفيا » فى ٢ يولية سنة ١٩١٩ : « محاضرة عن
الشرور القائمة ، وعلاجها » :

«Lecture on Existing Evils and Their Remedy».

ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ١٥٧ من :

Frances Wright: A Course of Popular Lectures (N. Y. 1849)»

أكثر من توجيهها صريحاً نحو الفكر الحر ، وكان لديه قدر من الباحث الحر يكفي ليجمله ينظر بين الرجال العاملين من المفكرين الأحرار من أجل التقدم الاجتماعي ، ففي شمال ولاية نيويورك حيث عمل أولاً مع أنصار العالمية من المتحررين ثم بعد ذلك مع « روبرت أوين » و « فرانسس رايت » كمحرر مساهم في مجلتها « الباحثين الأحرار » وكان براون عبقرية أدبية ومتديناً أصيلاً وكان في بوسطن متعصباً ومهيجاً . وفي سنة ١٨٤٠ في عواصم مجلته الدعية « مجلته بوسطن الفصلية » ظهر مقاله الوعظي المثير « الطبقات السكادحة » الذي صدم أبناء الطبقات الوسطى (إذا استخدمنا تعبير براونسون الساذج) وأيقظ فيهم الوعي الطبقي .

« والآن هذه الطبقة الوسطى — التي كانت من القوة بحيث كادت تقضي على كل منفعة عمالية للثورة الفرنسية — هي العدو الطبيعي للآخذين بالمهد . . . إن يأسنا بصدد رجال المهد الفقراء ناشئ من عدد أفراد الطبقة الوسطى وقوتهم »

« إن عدوهم الوحيد الحقيقي هو صاحب العمل . »

« والأمر كذلك في جميع البلاد . . فنحن لا ننظر أننا نعمل إلى الذوهين من قيمة التربية العالمية ، ولكننا نعترف بأننا لسنا قادرين على أن نرى فيها ذلك الدواء الناجع لشرور الحالة الاجتماعية ، كما هي ، مثلما يفعل بعض أصدقائنا ، أو يقولون . إنهم يفعلون ذلك . فلو جاهد الله إياكم أن تضرعوا في الطبقات العاملة نارا الفكر . . فإذا كنتم قد حكمت عليهم بأن يعيشوا في الظروف التي تعيش فيها السائمة فباسم الإحسان اجعلوا عقولهم وقلوبهم في مثل هذه الظروف الحيوانية أيضاً . »

« والآن تبدأ المعركة الجديدة بين العامل وصاحب العمل ، بين الثروة والعمل . وكل يوم تمتد هذه المعركة إلى أبعد وتغزو أقوى وأعنف والله وحده يعلم متى . »

وأيّن تكون نهايتها . . . ونحن لسنا محامين عن الرق . . . ولكننا نقول بصراحة بأنه إذا كان يلزم دائماً أن يكون هنالك سكان يعملون يتميزون من الملاك وأصحاب العمل فإننا نعتبر نظام الرق أفضل قطعاً من نظام الأجور . . . ونحن لا نرى أية وسيلة لرفع شأن الطبقات الكادحة التي يمكن أن تكون فعالة . . . بدون السلاح القوي للقوى البدنية، وسيأتي هذا اليوم ، إذا كان لا بد أن يأتي ، ولكن بنتيجة واحدة هي الحرب ، وهي حرب لم يشهد العالم من قبل مثيلاً لها «^(١) .

ويشرح « بانكرفت » في عجلة : لقد لعب بنا « براونسون » بنظرياته الوهمية لعبة الشيطان . وقد اعترف « براونسون » بنفسه فيما بعد في كتابه « المهتدى » أنه وإن كان قد صدم حين أعاد قراءة نظرياته النضوية سنة ١٨٤٠ ، فقد كان عاجزاً عن اكتشاف أي بطلان في نظرائه الخاصة بملاقة رأس المال بالعمل ونظام الأجور . فقد كانت النتيجة للباشرة لنشر مثل هذه الآراء ، أن جملة من الضروري له أن يبحث عن مأوى له مع « هاوثورن » بين أنصار الفكر المتعالي « بمزرعة بروك »

وكان « ريتشارد هلدث » من « ديرفيلد بما ساشوستس » شوكة أكبر من شوكة « براونسون » في الجانب الفلسفي لبانكرفت ، وكان « هلدث » من الهويج في السياسة ، ومحامياً بالمهنة ، ومفكراً حراً ، وقد انتهى إلى فلسفة « جبري بنتم » واستخدمها استخداماً فعالاً للتعبير عن المثل العليا الديمقراطية . وكانت طريقته في النهوض بقضية الإصلاح على تقيض تام مع طريقة « بانكرفت » فقد كان من أنصار مذهب النفع العامة بالأصالة، يستخدم مناهج العلم الاستقرائي ويعتمد على المقاييس الاقتصادية أكثر من اعتماده على المقاييس السياسية ، وقد وضع هلدث « للثورة الاجتماعية علماً اجتماعياً منظماً على حين كان « بانكرفت »

يُدشّر على نطاق واسع بحلول عهد جديد بينما كان يلعب دوره السياسي وكان « هلدث » من حيث الزواج عنيقاً متدفقاً مثل « براونسون » ولكن فلسفته كانت في صميمها هي الزهد بعينه . لقد كان « براونسون » داعية للعنف ، بينما كانت دعوة « هلدث » منصبة على « زيادة الطاقة الانتاجية » ولم يسكن أحد منهما فعلاً من الوجهة العملية في زمانه ، ومع ذلك فإن أخلافهما من المفكرين يحيون الآن إلى حد كبير نفس الاتجاهات التي أزعجتهما ويدعون إلى مقاييس مماثلة . إن مذهب « هلدث » مذهب فريد في بابهِ في العرف الأمريكي وهو جدير بالإحياء لطابعه التاريخي الفريد ، قد كان هو « بنتام » أميركا الوحيد ، ولقيمتة الذاتية كذهب في الفلسفة .

لقد كان هنالك قدر ضئيل من فلسفة بنتام في الإصلاح ، في جهود « إدوارد ليفنجستون » وفي محاضرات « فرانسيس رايت » ومشروعاتها خلال العقدين الأولين من القرن التاسع عشر .^(١) إن الدبرة المميزة التي تكشف عن نفوذ « بنتام » ، تتضح في إبراز علاقة الأخلاق بالظروف الاجتماعية ، وعدم جدوى الإصلاح الأخلاقي عملياً بدون إصلاح النظم . وقد حاول « ريتشارد هلدث » في العقد الرابع من القرن أن يفعل نفس الشيء بطريقة أكثر تنظيماً . فلقد تصور مجموعة ناضجة من النظريات لم يسعفه الأجل لإنجازها . وقد نشرت النظريتان الأوليان فقط من النظريات الست التي خطط مشروعها في ذهنه ، وربما كانت النظرية الثالثة مابرحت في مخطوط موجود هنا أو هناك . وكل هذه النظريات كان يقصد بها أن تكون « أسس علم الإنسان » وكان يتوهم أن تأتي متسقة مع منهج « سيكون » ، بالاستقراء من الظواهر الملاحظة ، وأن تشمل نظرياته ،

(١) أمدى أحد كتب الآلة « رايت » إلى جيري بنتام ، دليل على إعجابها بعشعره المستنيرة ، وجهوده المثمرة ، وجهه الفعال للإنسانية ، وإقرارها بفضل صداقته .

الأخلاق. والسياسة، والثروة، والدوق، والمعرفة، والترية وتحتوى نظرية الأخلاق سنة ١٨٤٤ الاتجاه الفلسفى العام الذى لخصه تلخيصاً رائماً فى مكان آخر .

إن تقدم الأخلاقية الصحيحة ونموها — الأخلاقية التى تتمثل فى جعل الإنسان سعيداً — تعتمد أولاً على تقدم المعرفة ، ذلك التقدم الذى يمكننا من تشكيل تقدير أضبط للأثر الحقيقى لبعض الأفعال أو التصرفات ، على السعادة البشرية . وثانياً ، وهذا هو الأمر الرئيسى ، على زيادة القوى النسبية لشعور السعادة ، الذى يلزمنا إلزاماً بإنجاز الأفعال الطيبة .

وقد مضى فى البحث أيضاً إلى أن استنتج — وهذا هو أم استنتاج فى الكتاب كله — أن القوة النسبية للشعور بالسعادة ، يمكن أن تكون فعالة ، إن لم تزايد ، بتناقص قوة تلك الآلام العديدة التى تثبط على الدوام دوافع شعور السعادة أو تنصدى له . وأن مما يتعارض مع الطبيعة البشرية أن تتوقع من أولئك الذين يتعذبون دائماً بالآلام ، أن يتأثروا بالآلام الآخرين ، إلى الحد الذى يصبحون معه أفضل : فيجب أن نبداً بأن نجعلهم أسعد . وأن جميع مواعظ القس والأساتذة فى العالم لن تساوى شيئاً فى إصلاح الجنس البشرى ، مادام أولئك القس والأساتذة أنفسهم يرفضون أن يفعلوا شيئاً لتخفيف تلك الآلام والشعور بالضخمة التى تنوء بها جماهير الناس ، ولكن على العكس ، يبذلون غاية ما فى وسعهم لى تدمر تلك الشرور ، ويعرضونها على أنها قوانين الطبيعة وشرائع الله . وسنقوم هنا أيضاً بإلقاء نفس الدرس فى الفلسفة الذى درسناه من قبل فى السياسة ألا وهو أن الناس يمكن أن يفكروا مثلاً بحكمهم وأن البابا والكهنوت مثله مثل الملك والأرستقراطية تعلم فائدتهم ويعمّ أذاًهم^(١)

(١) A Joint Letter to Orestes A. Brownson and the Editor of the North American Review, in Which the Editor of the North American Review Is Proved to Be No Christian, and Little Better Than an Atheist (Boston, 1844).

وبخلص « هيلدرث » من كون الناس مستعدين لحكم أنفسهم استعدادهم للتفكير إلى « أن الأخلاق علم تقدي » ويترتب على هذا أيضاً أن يكون المنهج الاستقرائي هو المنهج التاريخي . وجزء كبير من كتابه « نظرية في السياسة » هو تحليل تاريخي ، وأشهر كتبه جميعاً « تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية » هو محاولة تقديم عرض استقرائي فعال دقيق للتقدم الأمريكي نحو الديمقراطية . وقد نلخص نظريته عن التقدم وعن التاريخ في حاشية من حواشي الكتاب .

« لقد كان « جيزو » في كتابه « تاريخ مدينة أوروبا الحديثة » أول من وجه انتباهاً خاصاً للتوزيع الرباعي للسلطة في العصور الوسطى كما وصفناها آنفاً . ولما وجد أن هذا التوزيع للسلطة بين الملوك ، والنبل ، ورجال الدين ، والمجالس البلدية يساوق نشأة المدنية الحديثة وتقدمها ، فقد تعجل على نحو ما باستنتاج أن وجود كل هذه الطبقات المستقر والتوازن بينها كان وما يبرح أمراً « جوهرياً » للتقدم . ولو خفف بعض الشيء من نزعة المدرسة واقتراباً أكثر من الفلسفة أو لو كان مزوداً بميزة وجهة نظرنا الأمريكية وهي وجهه نظر أعمق وأكثر إحاطة بدراسة التاريخ لأقنعه تاريخ الزمن الحاضر مثلما يقنعه تاريخ العصور الوسطى ، أن العناصر الملكية والأرستقراطية والكنسية كانت عظمية الفائدة لقدم المدنية الأوروبية الحديثة وخدمتها من حيث أنها يعوق كل منها الآخر ويهدم بعضها بعضاً . ويرجع الفضل في التقدم الحالي في مجلته إلى العنصر الشعبي وحده . »^(١)

وقد أصبح تحليل « العنصر الشعبي » أو « الأفضلية للندنية » مبحثه الرئيسي : وليس لهذا للبحث صلة ما بالحقوق ، طبيعية أو إلهية . فالوطنية ، أو الروح العام هي ببساطة الساحة الطبيعية موجهة نحو منفعة الجماعة ، وصار هذا الروح في الديمقراطية منبثاً في ثنايا كيان الشعب كله . والسبب في أن الديمقراطية خير فرصة

(١) هادش من ١٢١ من : Theory of Politics (N. Y. 1953) (٩ م — الفلسفة الأمريكية)

لتجعل الشعب سعيداً هو ببساطة أنها يمكنها أن تعطي أكبر عدد ممكن من الناس نصيباً في «لذة الحصول على السلطة» ولكنها لا يمكنها أن تعمل على الإطلاق إذا كانت آلام انعدام المساواة والفقر تغلب لذات السلطة على أمرها . ومن هنا يلزم أن تعتمد الأخلاق الديمقراطية العملية (من حيث كونها متميزة من الأخلاق التشريعية) على «ثورة إجتماعية عامة» وهي التي بدأت «بروس» الثورة الفرنسية . وكما تسير الأمور الآن ، تعاني الطبقات العليا بل والطبقات الوسطى ، مثلما تعاني الطبقات الدنيا . وكتيجة ضرورية لهذا ، نجد الكراهية في الجانبين معاً — ففي معمعة هذا الشقاء الكبير ، تنوء الإنسانية بالعبء ولا يمكن للفضيلة أن تصلب عودها إلا بصعوبة ^(١) .

هذه النتيجة وهي «أنه لا يمكن للفضيلة أن تصلب عودها إلا بصعوبة» في معمعة هذا الشقاء الكبير ، قد أوحى «لهيلدرث» «بالمبحث الرئيسي لنظريته في الثورة» وكان رأيه أن الشقاء لا يمكن أن يداوى بمجرد إعادة توزيع الثروة .

«إن الثمرات الطيبة التي تستطيع الجهود المتضافرة في أية جماعة أن تونعها ليست كافية لكي يتذوقها بالكاد كل فرد ، وقد حكمت الضرورة على الجماهير أن تكدح في العمل الشاق ، قانعة بالخبز والماء ، بينما اقتصر الترف ووسائل الرفاهية على الفئة القليلة . إن العمل — وهو المورد الوحيد لجمهرة الشعب — قد أثبت أنه ضعيف القيمة ، ذلك لأن طاقته في الإنتاج ضعيف ، ووسائل العمل الإنتاجية محدودة جداً ، ومن هنا الحث حثاً أكبر على الاستماضة عنه بالنصب والعنف كوسائل للكسب .

«ومن ثم ، فالضرورة العظيمة الأولى للجنس البشري ، هي أن ينتى

«الطاقة الإنتاجية للعمل الإنسانى ، وقد أسدى العلم الكثير فى هذا المجال خلال القرن الماضى ، ومن المتظر أن يأتى العلم فى اقرون القادمة بأكثر مما أتى به ، وفى قارتنا الأمريكية انفتحت مجالات جديدة واسعة ، يمكن أن يستخدم فيها العمل استخدماً مفيداً . وليس أبعد عن أن يكون العمل هو المصدر الوحيد للثروة ، مكتفياً تماماً بذاته ، كما يعلمنا بعض الاقتصاديين ، فليس ثمة أشد يقيناً من أن أوروبا شقيت طويلاً ، وما برحت تشقى ، من تضخم العمل — من أن تكون مضطرة لتوفير الطعام والملبس لعدد كبير ليس لديها ما تكافئه به — لقد وصلت الولايات المتحدة الآن إلى درجة من التطور تجعل من اليسير عليها أن تستوعب صفويًا من نصف مليون إلى مليون نسمة من المهاجرين من أوروبا

«ويبدو فى هذه اللحظة إذن أن تطور الصناعة الإنتاجية من أعظم الضرورات وأهمها للجنس البشرى . ولكن هل ثمة أم لهذا التطور من السلام والنظام الاجتماعى ؟»

«هذا السؤال الاشتراكى الخاص بتوزيع الثروة ، إذا أثير ، لا ينبغي أن يغيب عن نظرنا أن المطالب التى تطالب بها الاشتراكية وهى مؤسسة من حيث هى كذلك على نظريات فلسفية راسخة القدم ، ولبعضها على الأقل كثير من المؤيد من المتحمسين حتى فى صفوف أولئك الذين هم أشد الناس استنكاراً للاشتراكية ، هذه المطالب لا يمكن الفصل فيها بالوعد والوعيد وتبادل الشتائم أكثر من حسمها بالحرب والمدافع . إنها مسألة تخص الفلاسفة ، وإلى أن يكون فى المستطاع الوصول إلى حل ما لها يسلم الطرفان بجذواه ، فإن ما يحتاج إليه حزب التقدم ليس إتخاذ إجراء فلى — الذى يلومه عليه بعض المنشقين من داخل أعضائه — بل التداول والمناقشة . فيجب على المهندسين أولاً أن يعبروا هذه الهوة التى تفصل بين الجانبين ، وبعدها يستطيع

ما في العالم من طبل وزمر وصياح أن يوحد مرة أخرى الفرقة المنشقة على ذاتها»
و يدفعها إلى الحركة الفعالة»^(١).

فعلى المهندسين ينهض الأمل في الثورة الاجتماعية. هذه هي الملاحظة التي
يختم بها « هيلدرث » نظريته السياسية . فالتغاضيا في فلسفته لها طابع خاص يتم
من اجتماع خصائص النزعة التقدمية عند الهويج ، والاعتراض البجا كسوني في
نظرية حديثة عميقة التأثير عن التخطيط الاجتماعي والعلمي.

أقد وجدت الديمقراطية البجا كسونية في مدينة « نيويورك » تمبراً قوياً
بوجه خاص . فقد وضع « وليم كالن بريانت » و « وليم لجيت » محررا
صحيفة « نيويورك ليفتنج بوست » في الثلاثينيات ، و « واث هويتان » محرر
« بروكلين دابلي إيجل » في الأربعينيات ، مستوى عالياً للصحافة ، وجعلوا
للحزب الديمقراطي بريفاً أدبياً ومبادئ سياسية وهي التي يحتاج إليها لكي
يكون حزباً معترفاً . وقد تنقف كل من « بريانت » و « هويتان » بمبادئ
حرية التجارة « والباب المفتوح » ، ولكنهما بتأثير قيادة الجناح الأيسر (ليجيث
و بارك جودوين) طبقا لمبادئهما الكلاسيكية بطريقة ظريفة .

وفي سنة ١٨٣٥ انقسمت قاعة « تاماني هول » إلى حزبين وقد وجد
أعضاء الحزب الراديكالي ضد الاحتكار ، أو حزب الرجال العاملين ، أنفسهم في
الظلام ، بعد أن عين المحافظون مرشحهم ، وقطعوا تيار النور عن القاعة فظلوا فيها
وعلى ضوء عيدان النقاب « الاوكوفوكو » والشموع ، نظموا هيئة مستقلة . وقد
ظفر هذا الفريق بالسلطة ، وأصبح أعضاؤه معروفين وطنياً بأنهم زعماء قضية
العمال ضد البنوك ، وأصبح نمطهم في الديمقراطية المروكف للشعب بمذهب
« الاوكوفوكو » النغمة السائدة للذهب البجا كسوني في الشمال . وكان « وليم

(١) ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٧٣ — ٢٧٤ من : Theory of Politics

اشجيت ». أبرز ناطق بلسان مبادئ هذا الحزب ، وإن كان « بريانت » قد أسدى له خدمة عظيمة بتمضيده تمضيذاً قليلاً كمواطن من نيوا إنجلند . ومن مقالاتهم : « البوست (نيويورك إنفينجج بوست) » يمكن أن تزود المختارات التالية القارىء بفكرة منصفة لاتجاه الحركة .

« هل يمكن تخيل أى شيء أشنع في نظر الإحساس الكريم أو العدالة من القانون الذى يسلح الأغنياء بالحق القانونى في أن يحددوا تحيداً رسمياً أجور الفقراء ؟ إن لم يكن هذا رقاً فقد نسينا تعريفة . انتزع حق المشاركة في تحديد سعر العمل من الحقوق التى يتمتع بها الرجل الحر ، فإنك تجعله في الحال مربوطاً بسيد ، أو منسوباً للثبته . فإذا لم يكن لون البشرة ، والامتياز البسيط بتحديد شروطه في عقد عمله ، فما الذى يمتاز به العامل في الشمال ، على رقيق الجنوب ؟ عاقب بالقوانين الإنسانية « التصميم على عدم العمل ، واجعل العقوبة عقوبة أخرى غير قصاص البطالة ، ولن يهم إلا قليلاً بعد ذلك ما إذا كان أصحاب العمل واحداً أو عدداً كبيراً ، فرداً أو هيئة . فالخطة الكريهة للرقيق ستظفر بمركز في الأرض

« إن الأغنياء يعرفون لهم أن مصلحة مشتركة ويعملون بمقتضاها ، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للفقراء ؟ ولكن في اللحظة التى سيلبى فيها هؤلاء النداء فائضاً من أجل المحافظة على حقوقهم ، فالجماعة في خطر حقاً فالملكية لم تعد . مأمونة والحياة مهددة . وقد انحدرت إلينا هذه اللهجة من تلك الأزمنة الخوالى . حين لم يكن للفقراء وللطبقات الكادحة وتد في الجماعة . ولا حقوق ألهم إلا ما يحصلون عليه بالقوة . ولكن الزمن قد تغير وإن كانت اللهجة ظلت هي هي

« ومن بين جميع البلاد على وجه البسيطة ، أو حدث أن ظهرت على وجهها ، هذه البلاد . هي البلاد التى تكون فيها مطالب الثروة والاستقرار الحلية غير قائمة على

أساس ، ومناقضة ، ومضحكة إلى أقصى حد ، فبدون ادعاء امتيازات وراثية ، وبدون حقوق يتفردون بها ماعداء تلك الحقوق التي استمدوها من الاحتكارات ، وبدون سلطة إبقاء مزارعهم لأخلافهم ، نجد أن الزعم بأن هنالك امتيازات ومطالب ارسنقراطية زعم مضحك ؛ فقد يصبحون هم في الغد شحاذين لو كانوا يعلمون ، أو من يضمن الأحداث ربما أصبح أبناؤهم كذلك أيضاً .

« ولكن دعنا نتساءل عن كنهه ومكان الخطر من تعاون الطبقات . الكادحة في المطالبة بمبادئهم السياسية ، أو في الدفاع عن حقوقهم المهددة ؟ ليس من حقهم أن يعملوا فريقاً واحداً كما يعمل خصومهم ؟ بلى . أليس يحتم عليهم واجبهم أن يتضاموا ضد العدو الوحيد الذي ما يزال يخشى منه في هذه البلاد الحرة ؛ الاحتكار ونظام ضخم من الصحف يستحقهم ؟ الحق . أن هذه نظرية جمهورية غريبة الشأن ، وهذه بلاد جمهورية عجيبة ، حيث لا يمكن أن يتحد الناس في مجهود مشترك ، وفي قضية مشتركة دون أن تعاورخة الخطر على الحقوق الشخصية وللشك . أليست هذه هي حكومة الشعب ، ومنشأة من أجل هدف واضح ، هو حماية أبناء الشعب من جور السلطة واغتصابها ؟ وإذا لم يتح لهم أن يكون لهم مصلحة مشتركة ، وأن يمارسوا شعوراً مشتركاً . وإذا لم يكن في مستظاعهم أن يتضاموا ليقاوموا هذا الجور بالوسائل الدستورية ، فلا شيء غرض أعلن أنهم أحرار في ممارسة حق الاقتراع لاختيار الحكام ومن القوانين ؟

« هنالك بعض الصحفيين يهبجون للشاعر فرها من التكتلات وبتبرونها معادية . لمبادئ حرية التجارة ، وكثيراً ما يوصون بمقابلة هذه التكتلات بحكم القانون . لقد اكتسبنا أفكارنا عن حرية التجارة من مدرسة مختلفة ونهياً لأن نترك للناس مطلق الحرية في أن يحققوا غايتهم سواء بفعل جماعي ، أو بفعل فردى . إن طابع التكتلات يعتمد في نظري اعتماداً مطلقاً على الطابع الأصلي للغاية للمستهدفة

« وثمة حصن واحد يمكن للصناع والعمال أن يتحدوا ورائه ليواجهوا عدواً مشتركاً ، يستطيع أن يمزقهم إرباً ، إذا غامروا بخوض المعركة معه فرادى . هذا الحصن هو مبدأ التكتل فبوسعنا أن ننصحهم بأن يجمعوا وراءهم في الحالات القصوى فقط ، ذلك لأنه في اشتباكهم مع أصحاب العمل ستقع شروخ الحصار على الطرفين كما هو الشأن حين يشتبك إثنان في المعركة ، فلا داعي من ثم للتعرض لمثل هذه الشروخ الا في الضرورات القصوى ^(١) » .

إن روح ديمقراطية «لوكوفوكو» قد انبثت في المتقنين من أهل «نيو إنجلاند» ، بفضل «بانكروفت» و«هاوثورن» على التخصيص ، بل حتى «إمرسون» قد تأثر بها ، فسلسلة محاضراته في بوسطن سنة ١٨٣٩ — ١٨٤٠ تحمل عنوان «العصر الحاضر» ، وفي خلال هذه المحاضرات يشرح «إمرسون» كيف أن التقدم النهم للعقل في المجتمع الإنساني قضى على «الفرع» من العرف ، وكيف أنه بعد ذلك «فصل للنافع عن العمل الذي ينبغي أن تمثله» وكيف أن عدوى السعي إلى الغنى قد أصابت العالم كله . ولكن «إمرسون» واصل حديثه منوهاً بالديمقراطية الاقتصادية . «وعلى العموم فإن حركة الحزب تكسب أنصاراً باستمرار ، مع حركة العالم كله . إن الفكرة العظيمة التي أمدت قلوب الناس بالأمل تزحف على العالم زحف نور الصباح على الشفق» ^(٢) .

وقد كتب تيودر «باركر» الذي استمع إلى المحاضرة الأولى ما يلي : —
« لقد كانت «لوكوفوكو الديمقراطية» في كل شيء وكانت منبئة إلى حد كبير في روح مقال «براونسن» عن «الديمقراطية والإصلاح» في المجلة

(١) من ٢١٠ ، ٢١٤ — ٢١٥ ، ٢١٥ — ٢١٦ ، ٢١٨ — ٢١٩ ن .
Bernard Smith (ed) The Democratic Spirit (N. Y. 1941).
(٢) James Elliot Cabot : A Memoir of Ralph
Waldo Emerson (N. Y. 1887) 11, 13

الفصلية (مجلة براونسن). لقد كان « بانكرافت » متحمساً أقصى حماس وكان مستغرقاً في الصبغة « اللوكوفوكية » المحاضرة ، وقال لي في الليلة التالية : « إنه شيء عظيم أن تقول مثل هذه الأشياء أمام أية مجموعة من المستمعين ، وأياً كان هذا الشيء بسيطاً ، فأهم من ذلك أن تترنم هذه النظريات في عقولهم . ولكن لو أتى معنا إلى « بايرستيت » فسأنتهي إليه بثلاثة آلاف مستمع » .

وفي الليلة التالية استمع إلى « إمرسون » سيد يلوح أنه من الهويج ، وقال إن تعليقه الوحيد على مثل هذه المحاضرة ، هي أنه يبدو أن صاحبها راغب في أن يظفر بمكان في مصلحة الجمارك تحت إدارة « جورج بانكرافت » ^(١) .

لقد كان أسلوب « هويتان » وفكره أشد عاطفية من أسلوب « نيويورك بوست أو أسلوب » إمرسون « وكان يشبه فيها « بانكرافت » وقدمت مقالته في في مناصرة قضية اللوكوفوكو لجليل تال ، فمثلاً :

« لقد كانت الأذهان القيادية للعقيدة الديمقراطية مابقة دائماً للمصر ، كان عليها من ثم أن تقاوم الآراء المتعرضة القديمة ولم يكن يتطلب النزاع الذي خاضوه شجاعة وحشية بل شجاعة أدبية .

« ونقول معتمدين على شهادة « جيفرسون » نفسه ، إن أحداً لا يستطيع أن يدرك مبلغ ما كان عليها تحمله من اضطهادات وإهانات خلال ذلك العهد القاتم الذي كان الحكم فيه « لأدمز الأكبر » . ولكنهم لم يضطربوا ، معتمدين على أفئدة الرجال المثينة ، متدربين بمرع قضية الحق . تحرروا من الخوف وذروه للريح

(١) نفس المصدر السابق (19-18, 11) .

يبدو أن هذه المحاضرات لم تنشر أبداً على نحو ما أقيمت . ويمكن الحصول على معلومات أكثر بصدق مضمونها وثابتها من مذكرات « إمرسون » . و « خطباته »

Journals (Boston 1909-1914) V. 278-350.

Letters (N. Y. 1939) 11, 246-247, 255-256.

وخرجوا إلى الشعب لا يكفون عن نشر تعاليمهم وإذاعة مذهبهم بمجاهرين في صراحة ، بما في عقيدة خصومهم من باطل وجور - ونحن الذين ورثنا مبادئهم نقف هنا مواجهين نفس العدو ، عدو المساواة في الحقوق . فلا بد أن تنتصر الديمقراطية مرة أخرى كما انتصرت من قبل — واتصاراً أوثق مما حققته من قبل . وإننا لنستشف هذا من خلال حقيقتين . إحداهما : أن ذلك الكيان الضخم للرجال العاملين هو الآن أقوى وأشد استنفارة مما كان عليه في تلك الأيام . والأخرى : أن ثمة عزيمته جبارة لا تكفل في طول هذه الأمة وعرضها ، لأن تمضي قدماً إلى أقصى حد بتجربة الحرية الشعبية . . .

« إننا لنجرؤ على التنبؤ بغاية الثقة بأن هذه الأمة ستجد تصورات للقانون من الحكومة والعرف الاجتماعي ضاربة في أعماقها يؤيدها أنصار أقوياء عديدون ، وهي مختلفة عن تصورات هذه الأيام اختلاف تصورات « لجيجت » و « جيفرسون » عن تصورات العصور الماضية . فيجب علينا أن نشار على أن نمح الخطي — فكل عام تفتح الأبواب فتحات أوسع فأوسع — ونمضي بتجربتنا في الحرية الديمقراطية إلى أقصى حد لها .

« إن نظم أوروبا العتيقة البالية كان لها أوان ، وإن أقول نجمها وحلول ليلها ، هو إيدان بفجر مجيد للشعوب التي ديس بالأقدام . فمهننا أرسينا دعامة الحرية ، وهننا نخبهر قدرات الناس على الحكم الذاتي . سنرى ما إذا لم يكن قانون السعادة والحفاظة على البقاء عند كل فرد يعتمد على نفسه ركيزة آمن من المراسيم العفنة والامتيازات البالية التي كانت للطغاة . إن النظريات التي ينذر أن ننسبها الآن — التجديدات التي لا يكاد يمرؤ أبعد الناس عن الخوف عن اقتراحها بصراحة — ومذاهب السياسة التي يتحدث عنها الناس في الزمن الحاضر بصوت خفيض عقدة الخوف ، تجنباً للتعرض لخطر ازدرائهم على أنهم أسوأ من الثوردين

أنصار « رويسير » سيجدون من الزمن النور هنا ، وسيجزون خير جزاء من حب الشعب ويقومون بأداء دورهم بالقلم ، ولا ينبغي أيضاً أن ندع أنفسنا نخشى أن يجبر هذا إلى الأذى ، إن كل ما نعلم به من حرية لم يكن في البداية إلا تجربة ومحاولة .^(١)

إن تجربة « المضي بتجربة الحرية الديمقراطية إلى أقصى حد لها » تتضمن في تصور « هويتان » لها نشر الحركة العالمية ، ولكنها كانت تقيضاً للاشتراكية لقد كان « هويتان » ما يمكن أن تطلق عليه في أوروبا نقايصاً ، وقد برر نهذه للتشريع الاجتماعي من أجل العمل المباشر على أساس المبدأ السليم القديم للباب المفتوح (حرية التجارة *Laissez faire*) ولكن نوع التشريع الاجتماعي الذي كان يعترض عليه إذ ذاك هو تشريع الاعتدال والعفة « وبذل جميع الجهود لتطبيق شريعة الدين والفضيلة على الناس » وفي سلسلة من المقالات خلال سنة ١٨٤٧ برر هذه اللبديء على النحو التالي :-

« مع أن الحكومة لا تستطيع أن تؤدي إلا قليلاً من الخير الإيجابي للشعب ، فإنها يمكن أن تؤذيهم بقدر كبير . وهنا نقبين جمال المبدأ الديمقراطي ؛ فالديمقراطية يمكن أن تمنع كل هذا الإيذاء . فليس يمكن في ظلها أن يحقق فرد منفعة على حساب جيرانه . وهي لا تسمح بانتهاك حقوق فرد واحد ، وهذا هو لب الامتيازات التي للحكومة وصميمها . يا لجمال هذا النظام وانسجامه ! أرايت كيف يعمل على جميع الشرائع الأخرى ، كقاعدة ذهبية في إنجازها ! ويعمل على المجلدات المتخمة بالحكمة الفلسفية... فيبيننا السياسون المخلصون يتصببون عرقاً وينفثون دخان سيجارهم وهم يؤلفون القوانين المعقدة ، نجد أن هذه القاعدة وحدها ، التي تفسر تفسيراً معقولاً وتطبق تطبيقاً حكيماً ، كافية لتشكيل نقطة البدء لكل

(١) Walt Whitman : The Gathering of the Forces (N. Y. 1920) 1, 7, 8—9, 6—11.

ما هو ضرورى فى الحكومة : ألا تضع قوانين أكثر من تلك القوانين التى تفيد فى منع الإنسان أو مجموع الناس من انتهاك حقوق الأفراد الأخرى .

« وإحدى النظريات المأثورة عند قادة المويج تشير إلى تعقد علم الحكومة وغموضه وهم يرون أن كل من يروم فهم الأسرار العميقة ، والعجائب الخفية فى حكم أمة والإشراف على شعب لابد له من دراسة ناضجة وتربية كاملة . . . والغلطة تكمن فى الرغبة فى الإدارة ، اللعنة الكبرى فى تشريعنا : كل شئ ينظم ويقوم بحكم القانون وكل هذا ، وتتراكم الشرور ، كنتيجة حتمية للإغراق فى الإدارة .

« وباسم الادعاء الخداع بتحقيق «سعادة الجماعة كلها» ارتكبت تقريباً جميع أخطاء الحكومة واعتماداتها على الحرمات . فيمكن المجلس التشريعى وينبئ له حين تقف مثل هذه الأشياء فى طريقه ، أن يقف بقوته فى جانب قضية الفضيلة والسعادة : ولكن التشريع تشريعاً مباشراً بشأن تلك الموضوعات ليس أمراً ميسوراً ، ويندر أن يؤدى إلى أية فائدة ولو مؤقتة . حقاً إن العملاء من الناس قد رأوا أن « خير حكومة هى التى تحكم قليلاً » ويدعشنا ألا تكون روح هذا المبدأ لاصقة فى معظم الأحيان بقلوب قادتنا فى هذه البلاد . .

« ومن الجنون تماماً أن تتوقع من القانون ، الفضائل الشعبية ، الجديرة بالتقدير ، وإنكار الذات التى لا بد أن تأتى من مصادر مختلفة تماماً من تأثير البيئة المنزلية وقوتها ، ومن المبادئ الراسخة على أسس سليمة ، ومن اعتماد الأخلاقية ، . فلدينا من شمة قليلة فى القوانين التى تتداخل مع الأخلاق وليس لدينا ثقة بالمرة . فى جهود القانون لجعل الناس أخياراً^(١) » .

٣ - أمر بط في فنونها

وقد أفسح برنابج الهويج من أجل حكومة قادرة ، الطريق للثقة في « مصير واضح » لأمريكا . وقد حول الديمقراطيون تصور « النظام الأمريكي » إلى تصور التقدم الطبيعي للشعب الأمريكي . وبعد أن ولي ظلام سنة ١٨٣٧ ، تضافر التوسع نحو الغرب ، والثورة الصناعية ، والمسكنة السياسية الدامية للولايات المتحدة على خلق تفاؤل متوقد ووطنية غيرة ، وحين انضاف إلى هذا حماس الإنقاذ نحو المذهب وثورات سنة ١٨٤٨ في أوروبا . وحين أنجز اتفاق « ميسوري » لحل مسألة الرقيق ، تصاعدت لهب الثقة في الإشراق الوطني ، والإيمان في التقدم وفي زعامة أمريكا . وكان هذا التفاؤل البراق في الخمسينيات أسوأ إعداد عقلي للأساسة الستينيات .

وثمة محاضرة من محاضرات « إمرسون » توجز مرحلة الانتقال من الهويج إلى القومية الديمقراطية ألقاها سنة ١٨٤٤ لجامعة للكتابة التجارية ببوسطن بعنوان « الأمريكي الشاب » وفي الجزء الأول منها أثنى على المفزى الحضارى للطريق ، الحديدي وعلى « إصلاحات أخرى » وعلى فتح الأرض الغربية ، وعلى النمو التجارى ، ودعا أمريكا « بلاد المستقبل » ، بلاد الإنشاءات والمشروعات والخطوط والآمال . ثم استدار من هذه الصورة الهويجية للتكوين الإنسانى والإصلاح البشرى وقال « سادى : ثمة مصير سام عطوف يهتدى به الجنس البشرى » وقد بسط هذا « للمصير » على أنه من صنع الطبيعة ، لا من صنع الحكومة .

هذه النزعة الكريمة ، القادرة دون عنف ، توجد وتعمل . وكل خط في التاريخ يلمهنا بالثقة بأننا لن نذهب بعيداً في الخطأ . وأن الأشياء تنصلح ذلكم هو مفزى كل ماتعلمه ، وهو أنه يضمن الأمل ، وهو الأمل المنجبة للامصلاحات .

ودررنا هو في وضوح ألا نرمى بأنفسنا على الخط الحديدى، لنسد طريق الإصلاح،
ونقعد حتى نغدو حجراً أصم ، بل أن نرقب مطلع كل صباح، ونساهم في الأعمال
الجديدة للأيام الجديدة . لقد كانت الحكومة عشياً في الأرض ، وقد آن لها أن
تصبح نباتاً ، إننى لأرى أنه ينبغي أن تكون مهمة سن القانون هي التعبير عما
يجول بعقل البشر لا تعويق هذا العقل . أفكار جديدة وأشياء جديدة .
لقد كانت التجارة أداة ، ولكن التجارة ليست كذلك إلا لفترة .
ويجب أن تفسح الطريق لشيء آخر أوسع وأفضل ، لاحت معائه من قبل
في السماء . .

« وكنتيجة لثورة في أوضاع المجتمع التي أفضت إليها التجارة ، بدأت
الحكومة في زماننا تتخذ سمناً ثقيلاً معرقلاً . ولكننا رأينا من قبل طريقنا إلى
مناهج أقصر . والزمن الآن مليء ببيشارات طيبة بعضها ستونع ثماره . هذه
الاشتراكية الكريمة المندقة قأل بالتماطف والود ؛ إن الصرخة للدوية التي
تنادى بتعليم الشعب ، تدل على أن للحكومة مهام أخرى غير الأعمال المصرفية
والشئون الإدارية .

« أنظر عبر البلاد من أى ربوة حولنا . وكأتما الأراضي الشاسعة حواك
تضرع الحكومة . وإننا يجب أن نقر بالاختلافات القائمة بين الناس ، وأن نثقلها
بالخب والحكمة . هذه الأراضي الناشئة التي تدير المعركة بين الناس ، تبدو مطالبة
بملك ، ملاك حقيقيين ، ملاك يفهمون الأرض ويدركون فوائدها ، وطرائق
انتفاع الناس بها ، وأن الحكومة يجب أن تكون ما نسميه وسيطاً بين الطلب
والعرض ، فكم يتهيج كل مواطن في أن يساهم بجزء من ماله في تعزيز الإرشاد
العظيم واستمراره

يبدو أن ثمة تقدماً بالفعل نحو هذه الحالة للأشياء ، يؤدى عمال بسطاء هذا

العمل في كنفها ، ولا يحدث هذا يقيناً من خلال انتخابات تكفل لها السرية ، وإنما بالازدراء التدريجي لما تقع فيه الحكومة والاستعداد المتزايد للمغامرات الخاصة للقيام بالوظائف التي تمنحها الحكومة .

« يجب أن يكون لنا ملوك ، ويجب أن يكون عندنا نبلاء ، فإن الطبيعة تزود كل مجتمع بهذه الفئات ، فليكن لنا فحسب ملوك ونبلاء بالفعل لا بالأسماء . ولتكن قيادتنا وإمامنا من أفضلهم . في كل مجتمع يعض الناس يولدون ليحكموا وبعضهم ليسدوا النصح ، أدر السلطات إدارة سليمة ، أدرها بالحب ، فتقابل في كل مكان بحمية الابتهاج والفخار .

« إنني أدعوكم أنتم الشبان ، أن تطيعوا قلبكم ، وأن تكونوا نبلاء هذه الأرض . ففي كل عصر في العالم ، هنالك أمة قيادية ، أمة لها إحساس أكثر كرمًا وجوداً ، عقد مواطنوها الأعلام العزم على أن يقفوا إلى جانب العدالة الإنسانية عامة ، مخاطرين بأنهم معاصريهم لهم بأنهم يركبون مركب الخيال والوهم . فها هي تلك الأمة إن لم تكن هذه الولايات ؟ وما الذي سيقود تلك الحركة إن لم يكن « نيو إنجلاند » ؟ ومن سيقود القادة إن لم يكن الشاب الأمريكي ؟

« سادتي ، إن تطور مواردنا الأمريكية الداخلية ، واتساع نظامنا التجاري إلى أقصى حد ، وظهور أسباب أخلاقية جديدة تعطل الحالة ، كل هذا يزود المستقبل بطابع من السؤدد ، يخشى الخيال التطلع إليه . إن ثمة شيئاً واضحاً لجميع الناس وإحساسهم وضميرهم ، إنه هنا ، هنا في أمريكا ، بيت كل إنسان »^(١)

هذا التصور لمصير أمريكا خلق نمطاً جديداً من النظرية الديمقراطية . فلم تكن اليد للرشدة للطبيعة هي يد القانون الطبيعي ، بل يد الموارد الطبيعية ،

المادية والبشرية ، ونمطاً غير سياسى من الخير المشترك الذى يضمن للشعب الأمريكى ككل تقدماً غير متحدد فى كل اتجاه؛ فإذا كان «إمرسون» وهو الرصين الحفّاط قد أسرف فى الآمال ، فيمكننا أن نتخيل معالاة لاحد لها فى القمص فى التفاؤل والغلو فى الوطنية عند شباب الأرسقراط الذين وجه «إمرسون» نداءه إليهم . فقد كتب أحدهم وهو « والت ویتمان » فى جريدته « الدبلى إيجل » :

وبینما الصحافة الأجنبية — قسم كبير منها على الأقل — تذيع السخريّة على هذه الجمهوريّة وعلى من تختاره — يفضى « اليانكيدود لدم » جنباً إلى جنب مع طاقة لا تقاوم لقاطرة بخارية سرعتها ألف ومائة وخمسة وستون حصان فهي تحمل كل شيء معها جنوباً وغرباً ، ويمكنها فى يوم من الأيام أن تضع كندا وأمريكا الروسية (الأسكا) فى جيبها الصغير ، فإذا تساءلنا عما إذا كانت تفعل هذه الأشياء بأسلوب « رشيق » متعارف عليه أم لا ، فليس هذا بيت القصيد : ولكن ليس هنالك شك فى أنها تصون فى لطف الحياة الإنسانية ، والملكية والحقوق أياً كانت الخطوة التى تخطوها . وأياً كانت الأحداث ، فإن « اليانكيدود لدم » لن توصم أبداً بكونها تزود بالدسوخ « الحرب الصينية » و« عمليات البريطانيين فى الهند » أو « إغناء بولندا » . فلنترك العالم القديم يهتز تحت حملة الثقيل من الشكالية والنزعة المحافظة ، فنحن ننتمى إلى جنس أحدث وأرض جديدة . وكل ما علينا أن نقوله هو أن نطالع إلى خمسين سنة من الآن ونقول ، فليضحك من يظفر . . . » ^(١)

لقد كانت « نزعة أمريكا الفتية » التى نادى بها « ناثانيل هاو ثورن » صنفاً متميزاً من الديمقراطية ، وهى تعبر عن واحد من أعماق مثلها العليا . وفى البداية لم تكن

Walt Whitman : The Gathering of the Forces (١)
(N. Y. 1920) 1. 32—33.

هذه النزعة عنده ديمقراطية سياسية ولا ديمقراطية اقتصادية بل ديمقراطية اجتماعية — حب المساواة الاجتماعية وتفضيل المجتمع خال من الطبقات . لقد كان ديمقراطياً « نقياً » ، رجلاً من الشعب .

وحتى حين كان شاباً في « بالم » وفي « بودوان كوليج » في « مين » ، كان حياً ، حتى إنه جعل مثله الأعلى إنكار اللات في فترة كان السكل يتجه نحو نمو الفردية وإعلاء شأنها ، وقد أبى أن يعطى النصبة ؛ لقد كان يود زملائه أن يفهموا أن مهنته ككاتب هي مهنة المتواضعين . « لن أجعل لنفسى أيداً شخصية متميزة في العالم ، وكل ما آمله أو أرغب فيه هو أن أكدم مع الجماهير » ^(١) . لم يكن طموحاً بل كان عزوفاً أيضاً عن العمل من أجل لقمة العيش . « إن العمل هو لعنة العالم ، وليس يمكن لأحد أن يتطفل عليه دون أن ينقلب بنسبة تطفله فظاً . هذا ما كتبته إلى حبيبته بعد خيبة أمه في « بروك فارم » . ولقد كان يأمل أن يكون له حد أقصى من الفراغ مع حد أدنى من العمل ، وقد كان أقرب ما يكون إلى تحقيق هذا المثل الأعلى خلال السنوات التي كان يحظى فيها بالرعاية السياسية الديمقراطية في جمر « سالم » وفي قنصلية « ليفربول » .

لقد فهم الديمقراطية أن تكون موقفاً معتدلاً واقعياً يتخذه عامة الناس في مواجهة « غرور » المصلحين المتعالي غير العائىء بالمسئولية . إن محاولة « هارثورن » أن يكون واقعياً في « الناحية الأخلاقية » وجهاً لوجه أمام نزعة حب الإنسانية المتعصبة التي اتخذها مهنة أنصار إلغاء تجارة الرقيق ، كانت هذه المحاولة هي التي أفضت به إلى التوهين من جدية موضوع النزاع بصدد مشكلة الرق . وعلى أساس ما ثبت أنه تحليل بعيد عن الواقع للحالة الأخلاقية للأمة ، توقع « هارثورن » وشباب

(١) من خطاب إلى « بريدج » ١٣ أكتوبر سنة ١٨٥٢ .

أمريكا توقع الواقعين أن تغلب النزعة القومية على الخصومات الحزبية :

« يمكن القول بالمثل إن كلا الحزبين متحdan في غرض مشترك واحد — ألا وهو حفظ اتحادنا المقدس كأساس لا يتزعزع تخرج منه وتكمل بفضلها لا مصائر أمريكا وحدها ، بل مصائر الجنس البشرى قاطبة . وبذلك يقف الناس معاً في هدوء غريب وانسجام عجيب ، ينتظرون الحركة الجديدة القادمة التي تدل عليها كل هذه الشواهد»^(١) .

وهذا الاعتقاد لم يكن في نظره أبداً تفاؤلاً سهلاً ، وإنما كان في جوهره معركة أخلاقية ، قينة أن تنتهى بمأساة .

أما ما جعل مأساة « هاثورن » الشخصية أعمق ، فهو أنه في خلال إقامته بانجلترا ، تعلم كيف ينعم بعدوية مبادئ الأرستقراطية البريطانية وأخلاقها العليا ، وكان يدعو هذه الأرستقراطية بحجارة « وطننا الأم » وعند عودته إلى أمريكا صدمه ما في ثقافتنا من خشونة وقساوة . وقد شغله الصراع الذي استقر في نفسه بين مجالى الجمال في الأرستقراطية القديمة ، وبين التغانى في المثل العليا للديمقراطية الفتية ، خلال السنوات الأخيرة من حياته . وقد قدم عرضاً عميقاً لهذا الصراع الباطنى والجدل العام الدائر حوله في كتابه « سر الدكتور جريمشو » .

« إننى لأؤكد أننى أحب بلادى ، وأفخر بأنظمتها بحيث أن لى شعوراً قد يكون مجهولاً لأى إنسان ليس جمهورياً ، ولكن أعز شىء فى ، وهو أنه ليس هنالك إنسان أعلى منى — ذلك لأن حاكى هو نفسى وحدها ، فى شخص آخر ، أفرض عليه عمله — وليس هنالك إنسان أيضاً أدنى منى فإذا استطعت أن تفهمونى ،

فسيتمكننى أن أحذركم عن الخجل الذى استشعرته حين وضعت قدى لأول مرة فى هذه البلاد ، وسمعت رجلاً يتحدث عن مولده من حيث أنه يزوده بامتياز عن غيره ، ورايته ينظر إلى العاملين نظرة دُنيا ، على أنهم من جنس أدنى . وما لا يمكننى أبداً فهمه هو ذلك الكبرياء الذى تشعرون به أنتم شعوراً قوياً حين يكون هنالك أناس وطبقات أعلى منكم ، ولدوا بامتيازات لا يمكن أبداً أن يكون لكم أمل فى الاشتراك معهم فيها . قد يكون هذا شيئاً يمكن احتمالاً ، ولكنه على التأكيد ليس شيئاً تفخر به فخرأ مطلقاً . ومع ذلك فالرجل الإنجليزى هو على هذا النحو»^(١) .

» وما نجد من الأشق تصوره ، هو ذلك الرضى الذى يفكر به الإنجليز فى جنس أعلى منهم — له من الامتيازات ما لا يمكن أن يكون لهم فيها نصيب — لا يعبأ بهذه الامتيازات ، ويسلك نحوهم سلوكاً دنيئاً مهذباً ، فى لطف وبساطة وتواضع . ذلك لأن هذه الصفات أدل على الرجولة من الفطوسة — هذه المزايا كلها هى نتيجة لموقفهم . فلو كان لقب اللورد مجرد اسم ، لما كان هنالك موضع للحسد ، ولكنه أكبر كثيراً من أن يكون اسماً ، فهو يـُـمكن الناس من أن يكونوا بالفعل أعلى . والفقراء والطبقات الأدنى ، ينبغي أن يتحملوا هذا عن طيب خاطر ، ولكن الطبقات التى تلى طبقة النبلاء — الطبقات التى تعلو على الطبقة الوسطى — كيف يتحملون هذا راضين ، هذا أشد الأشياء مدعاة لخيرة الأمريكيين .

» وأنا الذى أشعر بأنه أياً كان فكر انجلترا وثقافتها ، فإن أبناء وطنى قد مضوا إلى الأمام طويلاً فى هذا الطريق ، لا فكرياً ، ولكن بطريقة تجعل لهم السبق فى المبادأة . فإذا عدت هنا بغية أن أجعل نفسى إنجليزياً ، وبخاصة إنجليزياً ذا

مكانة وذا صنعة موروثة، وحينئذ أرى أن أمريكا قد اكتشفت دون جدوى،
بأن الروح العظيم الذي تسمناه جميعاً لا فائدة منه، وأن كل هذا باطل».

ولكن مرة أخرى يغمر غمرة الفيضان، ذلك السلام القديم، وذلك الهدوء وذلك الفخار. وهي تكتنف بفخامتها وجمالها البيت القديم، كل ما يبارك نظام الرتب، وذلك السمو الحلو، بل ويغير حاجة للأخوة المشتركة، التي توجد بين السيد الإنجليزي ومن هم أدنى منه، كل ذلك التعامل البهيج، المليء بالمسرة والبرى من الفظاظ، والمقارة، والعوائق المعكنة، بين السيد والسيد، حيث في الشئون العامة الكل عقل واحد في الجوهر، أو يبدو الأمر كذلك للسياسي الأمريكي، الذي اعتاد الصراعات العنيفة بين أحزابنا المكندة، حيث جعلت الحياة جذابة إلى أقصى حد، غاية في السمو، بل وينوع من الروح العائلية التي يبدو أنها تركت خلفها كل عنفها، وهي تلوح آخذة بكل ما هو مرغوب في الحياة، ما فيها من نعمة، وما تنطوي عليه من جمال. ولكنها لا تعطى الحياة أبداً صبغة من الرقة المسرفة. فما الذي يمكن أن نجده في ذلك التناول الأمريكي العنيف المندفع المدني حتى يمكننا أن نضعه موضع المقارنة؟ ماذا لدينا لنقارنه بهذه الفزارة وهذا الغنى؟^(١)

بل وأعم من هذا الصراع بين المجتمع الطبقي والمجتمع اللاطبقي، كان ذلك الصراع المتصل به، وهو صراع لازمه طيلة حياته في كل «قصصه»، وهو الصراع بين الضمير والإنجاز العملي، الصراع بين البيوريتان وبين «اليانكي». وفي هذا الصراع، تبعاً «لهاوثورن»، كانت الديمقراطية والضمير البيوريتاني متناصرين ضد التقاليد السياسية. وثورة الأمريكيين الشبان كانت تبعث بنائها لضميره وواقعيته معاً. وقد غدا حزينا متحمسا، على غير علم بأن حزبه كان أكثر رومانسية من

« قصصه » الواقعية ذاتها ، وأن صراعه الداخلي كان من أعراض المأساة القومية.

٤ — معتقدات أهل الحزب ومبادئها

والجانب الأشد فتوة لأمريكا عند خط الحدود المتراجع دائماً أبداً قد خلق نمطاً من الفلسفة الاجتماعية مختلفاً تمام الاختلاف عن النزعة القومية وعن النزعة الفردية. ويمكن أن نطلق عليه النزعة الجماعية. فنذ العهد الذي بدأت فيه قبائل البدو وجماعات الصيد تحل بالاستقرار في أرض للصيد تكفل لها السعادة الأبدية، أو في حديقة الحبة، أو حتى مزرعة، تصوروا هذه « الأراضي الموعودة » كأنها « إرث » لمشيرة أو أسرة كبيرة، قفى عليها لسبب أو لآخر أن تعيش أجيالاً عيشة ترحال. وعلى ذلك لم يكن الأمر صدفة، حين فتح الغرب الكبير أبوابه، أن جماعات صغيرة من الرواد شمرت بأن ثمة دعوة لها من لدن الله أو القدر أن تترك العالم القديم المضمحل ونظمه، وأن تهاجر لبناء حياة جديدة، ومجتمع جديد، في العالم الجديد. وقصة ذلك التيار من الجماعات المهاجرة، والمحافل والأسر التي ترحلت عن أورربا إلى أمريكا وفي خيالها صورة أرض موعودة تهديها وترشدها، هي موضوع مألوف في التاريخ الأمريكي. ويواصل المسافرون في العربات نفس القصة المؤثرة. عندما بدأت الحروب والأحزان والاضطهادات وتقلت وطائها على الشاطئ. الشرق للعالم « الجديد ». ولم يلبث النمط الأوروبي أن ظهر من جديد، وبدأ أولاد المهاجرين يشدون الرحال للهجرة مرة أخرى. وقد كان هنالك بعد سنة ١٨٠٨ و سنة ١٨١٢ و ١٨٣٧ بوجه خاص آلاف من الأمريكيين الذين استسموا إلى أصوات تدعوهم نحو الغرب، وانضموا معاً ليجدوا ما دعاه « إدوارد إفرت » أرض « قوانين للسواة والرجال السعداء ».

« لم تكن غارة من الهمج الوحشيين ، أرسلوا ليصبوا غضب الله على
مُبراطورية فاسدة ... إنها الأسيرة الإنسانية ، هدتها العناية الإلهية لتتال إرثهم
الواسع .

« لقد تحققت الرؤية التي اعتز بها الأقدمون منذ الزمن الغالي لأرض محظوة
تقع خلف الجبال أو وراء البحار ، وهي أرض المساواة في القانون والرجال السعداء ...
فأفقد ظهرت قارة أطلانكا من المحيط وقد وصلنا إلى أقصى أراضي الشمال ،
فليس هنالك نكوص وراء البحر ، ولم تمد هنالك كشوف أخرى ، كما لم تمد
هنالك آمال جديدة » ^(١) .

فهنا في الغرب العظيم إن لم يكن في أي مكان آخر يجب أن تقوم ممالك
الله التي سبق إلى الحديث عنها الرسل الأقدمون ، والتي تنبأت بها أجيال لاحصر
لها من المنقبين والجهالين . لقد كانت هذه أيامهم وهي نهاية هجرة الإنسان
على الأرض .

ولقد اتخذ الأمل في بناء مجتمعات كاملة قليلة ، أشكالا علمانية ودينية معا .
وقد كان تصور الأشكال العلمانية عادة في حدود الجمهورية الأفلاطونية . وكان
على فرق الرجال للترابيين أن تضع الاشتراكية موضع التطبيق ، وكانت
لأشكال الدينية متنوعة غاية التنوع . محافل المهاجرين ، والإرساليات ،
وجماعات « فجر العصر الألفي السعيد » و « قديسو اليوم القريب ... إلخ » .
— وكلهم — على تفاوت بينهم — يتنادون بالحكم الديني ويستندون إلى النبوة .
وكان أول شكل لفلسفة الحدود قام في أمريكا هو فلسفة محافل المهاجرين .
إن قصة مهاجري « بليموث » ومحاولاتهم لأن يفهموا أنفسهم على أنهم إسرائيل

(١) من خطبة « لإدوارد هرت » عن : « للابسات الثلاثة لتقدم الأدب في أمريكا »
بوسطن سنة ١٨٢٤ . انظر ص ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ من :

Joseph Blan (ed): American Philosophic Addresses.
1700—1900 (N. Y. 1946).

الجديدة دعيت من الأرض القفرة إلى أرض المعاد، وبنائهم لمدن المحافل على أساس نظريتهم، هي قصة كثيراً ما تروى. ولكن كان هناك محافل المهاجرين. ولهم نظريات أخرى أكثر نضجاً يهتدون بها وأوضح مثل هؤلاء بعد الانفصاليين في «نيو إنجلند» هم «المورافقيون» الذين تحولت مستعمراتهم تدريجياً مثل تحول مستعمرات «نيو إنجلند» من ممالك الله الصغيرة إلى مدن أمريكية. وحين بدأوا بهاجرون — هؤلاء النشيك والألمان الذين طردوا على التعاقب من بوهيميا وهورافيا، وسكسونيا — نظموا أنفسهم كمحافل متجولة، وكانت نظريتهم أن الله قد شاء لهم أن يجمعوا بين حياة القديسين المشتركة وبين عمل إرسالي دائم. ومن ثم مستعمرات «بتلهم» و«بنسلفانيا» و«سالم» و«نورث كارولينا» و«باربادوس» وغيرها، ومراكز قيادات عامة نظرية للإرساليات الموجهة للهنود. وكانت محاولة تنظيم كل جماعة كأسرة واحدة وتطوير «اقتصاد عام» أو شيوعية لاحقة للغرض الأول وهو المحافظة على استمرار تدفق المبشرين المدربين نحو الهنود، وهم الذين كانوا كشافة الطليعة في الحج إلى عالم المجتمع الرباني الذي من أجله قامت المحافل.

وقد باغ استغراقهم غاية الاستغراق في الطبيعة الجماعية الربانية لهمتهم. حذاً جعلهم يقاومون بعزم طيلة جيلين الميل الطبيعية عند الأعضاء لينتقلوا بأمرهم الخاصة من أسرة الله وليجربوا حظهم في التنافس الاقتصادي في بلد حر. لقد حمل المبشرون المثل الأعلى للجماعة الربانية إلى الهنود. ونجحوا في تنظيم قرى مسيحية عديدة، قسم فيها من الهنود وقسم من البيض وكانت حياتهم الاقتصادية جزءاً متكاملًا مع الاقتصاد العام للاتحاد الأخوي.

لقد كان للجزويت والفرنسيسكان سبق على المورافيين في هذا التصور الطبيعية. مهمة الإرساليات، فقد أظلموا جماعات تبشيرية مكثفة بذاتها في وسط الجماعات.

الهندية ، وقد كانت إرساليات كاليفورنيا العظيمة في مبدأ الأمر إرساليات رهبانية أكثر منها إرساليات ديمقراطية ، ولكن اقتصاد الجماعى الربانى لم يكن مختلفاً جداً عن الاقتصاد الجماعى للمورافيين . ولهذا نجد أن بعض الجماعات البروتستانتية الألمانية في « بنسلفانيا » جماعات رهبانية تماماً ، وبخاصة ، جماعة « الإفراتا » .

ولمظلم هذه الجماعات الربانية الصغيرة من القديسين أصول أوروبية . فلقد أمثلت « بنسلفانيا » و « ميتسورى » بالفرق الدينية الألمانية ويرجع أصلها في العالم القديم ، وهى تبلغ من كثرة العدد حداً لا نستطيع معه أن نثوب بها . ومن أكثر الجماعات تطرفاً وإقداماً على المغامرة جماعات « الرايتس » من « فيرتمبرج » الذين أسسوا « هارمونى » و « إنديا » سنة ١٨١٤ - وهى جماعة لا كفسية ، تقية ، صارمة ، عظيمة النشاط . وفرع آخر من هذا الفريق نفسه أسسه « زور » و « أوهمو » سنة ١٨١٧ . وفى سنة ١٨٤٣ نزلت من ألمانيا جماعة « الإلهام الصادق » « أوجمعية إبنيزر » في « أناما » « يوا » - مجتمع شيوعى من الفلاحين ، بدون رجال كنيسة رسميين أو وسائل تسليية رسمية ، وإنما يساهمون في الأسرار المقدسة وفى القداس ، وكل عضو معرض لأن يستقبل الإلهام مباشرة من الله . وما برحت جماعة « الأمانا » قائمة ، وإن كان شكلها قد تغير . وثمة محفل مضطهد من الأتقياء السويديين ، هاجر بزعامة « نبيه » « إريك جانسون » و انتهى بهم الأمر إلى إقامة مستعمرة طليعية في شمال « إلينوى » (١٨٤٦ - ١٨٦٢) وفى الستينيات هاجر عدد كبير من شيوعى « مينونيتس » أو « الهوتريتس » من جنوب روسيا وشكلوا مستعمرات فى جنوب « داكوتا » عرفت بجماعات « يرودرهف » . وقصة مجتمع الأهدقاء الحر الكويكرز ، يمكن أن تنتهى بحق إلى هذا الخطط لعقائد الحدود ، ولكن الكويكرز فى بنسلفانيا سرعان ما فقدوا - مثلهم مثل البيوريتان فى « نيوانجلند » - جوانب الحياة الأخرى عندهم ، وأصبحوا الآباء

«المؤسسين لدولتنا العلمانية . وعلى ذلك فمنالك فرع من هذه الجمعية وهم «الشيكرز»
وهم مثل رائع على جماعة الحدود الربانية ، فهؤلاء أتباع الرسالة الأم «آن لى»
يعرفون معرفة أفضل باسم الكنيسة الألفية أو الجمعية المتحدة للمؤمنين . وبعد
وفاتها بقليل تجمع المؤمنون المتفرقون فى «هدسن» وفى وديان نهر «كونكتيكت»
متحدين على نظام الإنجيل (سنة ١٧٨٧) فى أسر عديدة كثيرة . وكان الأعضاء
يقطعون على أنفسهم النذور التالية :

« إن إيماننا الذى تؤيده تجربتنا هو أنه لا يمكن أن تكون هنالك كنيسة
تنسق اتساقاً تاماً مع قانون المسيح ، من غير مصلحة مشتركة واتحاد ، يكون
للأعضاء فيها مساواة فى الحقوق والامتيازات تبعاً لمطالبهم وحاجاتهم فى الأمور
الروحية والزمنية . ولكل الأعضاء الذين قبلوا فى الكنيسة مصلحة مشتركة كحق
دينى ، وذلك أن لهم حقوقاً وامتيازات متساوية وعادلة تبعاً لحاجاتهم فى استخدام
جميع الأشياء فى الكنيسة دون مافارق بصد ما يجلبه أحدنا إلى هنا ، مادامنا نظل
مطيعين لنظام الكنيسة وحكومتها ، ومازمن بأن تكون العلاقة بيننا علاقة
أعضاء فى جماعة واحدة .

« إن جميع الأعضاء كانوا بالمثل ملازمين تبعاً لقدراتهم فى أن يحافظوا على
مصلحتنا المشتركة ويؤيدوها فى اتحاد واتساق مع نظام الكنيسة وحكومتها .

« ولما لم يكن من واجب الكنيسة ولا من غايتها فى التوحيد فى نظام
الكنيسة أن تجنى فائدة من خيرات هذا العالم ، ولكن ما يلزمنا به العمل الشريف
هو أن نتفانى فى خدمات الإحسان ، لتأخذ بيد الفقراء ، وغير ذلك من الخدمات
التي قد يقضى بها الإنجيل ، ومن ثم ، فقد كان إيماننا ولا يزال ألا نجعل أبداً
ديناً على الكنيسة أو نجر عليها اللوم أو على بعضها البعض الآخر لمصلحة ما أو خدمات
وهبناها للمصلحة المشتركة للكنيسة ، ولكن أن نكرس بحرية وقتنا ، ومواهبنا

كإخوة وأخوات ، للخير المتبادل بين هذه الخدمة وتلك من الخدمات الإحسانية تبعا لنظام الكنيسة » ^(١) .

لقد كان هدفهم أن يمشوا إلى أمام بالتجديد الروحي للعالم أو بالوصول إلى الحكم الأخير ، بالفصل بين الخير والشر . وهذه العملية بدأت مع الحىء التالى « لتجسد الأنثوى ، المسيح فى الأم آن وقد يستمر عبر « العصر الألفى » .

« لقد بدأ الله يحكم على أمم الأرض التى هامت فترة طويلة على وجهها فى الحكم ، وبعدت عن طريق العدالة والحقيقة ، وهذا الحكم السلم لن ينقطع أبداً حتى ينجز عمل الله إنجازاً كاملاً » ^(٢) .

والمبادئ الأخلاقية المتميزة التى تسود أعضاء « مملكة المسيح » كانت الانفصال عن العالم ، السلم العملى ، بساطة اللغة ، استخدام الملكية استخداماً صحيحاً ، والحياة العزبة ، و « بالانفصال عن العالم » و « السلم العالمى » كان من المحرم على الأعضاء أن يشتركوا فى الحرب فقط وإنما أيضاً فى « المفازعات الجارية فى العالم بحيث يشمرون بميل نحو حزب سياسى أكثر من ميلهم نحو حزب آخر » . لقد كانوا انمزاليين بدقة فى السياسة واعتبروا أنفسهم كمواطنين خُصص فى العالم الآخر .

ولقد كان « اللورمون » أبرز وأشهر أولئك القديسين الذى يعيشون اليوم الآخر . وفى سنة ١٨٢٣ تلقى فلاح من نيويورك وهو « جوزيف سميث » الوحي بأن عليه أن يجمع شمل بقايا شعب الله المختار لبناء صهيون الجديدة . لقد

(١) ص ٢٩ ، ٩٠ - ٩١ .

Marguerite Fellows Melcher: The Shaker Adventure (Princeton 1941)

A Summary View of the Millennial Church; or (٢)
United Society of Believers, Commonly Called Shakers, 2nd
ed., rev. and improved (Albany 1848) p. 368.

كان عدم الرضى بالعقائد القائمة باعثاً هاماً لاستطلاعها، وهو واضح فى وصفه لما هبط عليه من وحى فى شبابه .

« إن غايى من البحث فى رب العالمين كانت أن أعلم أى فرقة من الفرق الدينية على حق ، ولأعلم إلى أى منها أنضم . وعلى ذلك فما كدت أملك زمام نفسى بحيث كان فى مقدورى أن أتكلم ، حتى طلبت من الشخصيات التى كانت تقف أعلى منى فى النور ، بأن تدلنى على أية فرقة من هذه الفرق على حق وإلى أيها ينبغي على أن أنضم .

وقد كان الجواب على سؤالى ، ألا أنضم إلى أية فرقة منها ، لأنها كانت كلها على ضلال ، والشخصية التى وجهت إلى القول قالت إن جميع معتقدات هذه الفرق كانت تبث على اشتزازها وأن أولئك الأساتذة كانوا جميعاً فاسدين وأنهم « يقتربون منى بشفاهم ، ولكن قلوبهم بعيدة عني ، وهم يعلمون كنظريات وصايا للناس ، لها شكل التقوى ، ولكنهم يفكرون القوة » .

« وقد منعتى مرة أخرى من أن أنضم لأى منها ، وقد قال لى أشياء عديدة أخرى لا أستطيع أن أكتبها الآن . وحين عدت إلى نفسى مرة ثانية ، وجدتنى مستلقياً على ظهري ، أرنو يبصرى إلى السماء ، وحين رحل النور ، لم يعد لى قوة ما ، ولكنى عندما ثبت إلى رشدى بدرجة ما عدت إلى بيتى . وبينما كنت مسترخياً إلى جوار المدفأة سألتنى أمى ما الأمر ، فأجبت : « لا عليك ، كل شىء على ما يرام — إننى بخير الآن » . ثم قلت لأى : « لقد عرفت بنفسى أن نزعة الشيعية ليست صائبة » ^(١) .

وارتجال محفل مورمون بعرباتهم على مراحل (١٨٣١ — ١٨٤٨) إلى

(١) ص ٤٨ من :

Joseph Smith : The Pearl of Great Price (Salt Lake City, 1929).

« أوتاه » هو صورة مجملة لحركة الهجرة نحو الغرب . وكتاب « مورمون » هو شاهد كلاسيكى على أن الاتو المتناقص يمكن أن يصل إلى مرتبة القديس . والتدقيق بما يعانيه شعب بطل من شقاء وكد .

ومن المهم بوجه عام في دراسة عقائد أهل الحدود هذه ألا نفسرها تفسيراً حرفياً مسرفاً بمعتقداتها ورموزها اللفظية ، بل أن ننظر في جوهرها الاجتماعى . والحكومة الدينية الخالصة والكمونولث التعاونى التى سموا إليها والتي لم تتحقق أبداً تحقيقاً تاماً في أرض الصحراء هى أفضل مقياس للواقع مؤسستها ومثلهم العليا ولرغباتهم في الهروب اجتماعياً وفكرياً مما كانوا يشعرون أنه عالم مقفئ عليه . وربما كان أشد الجوانب دلالة على للثل العليا الاجتماعية لسكان الحدود هو الرغبة الشديدة لمجتمعات صغيرة نسبياً في الاستقلال العام ، ولكن هذا الاستقلال نادراً ما كان السعى إليه في ذاته من حيث هو حق ، بل كفتيجة لشعور كل فريق متميز دينياً . وبعبارة أخرى ، إن حماسة تلك الفترة الدينى والاجتماعى الشديد ولّد في الشرق الاضطراب والخصومات بين الكنائس المتنافسة . وفي الغرب ولّد وفرة من المجتمعات الطوعية ، كل منها تضىء ركنها الصغير بقورها المقدس الخاص بها .

وثمة متحمس علمانى لحياة الجماعة الربانية وهو دارس لجريبات الحياة في تجارب الجماعات الربانية الأمريكية ، أحسّ بالاشمئزاز حين تبين أن هذه التجارب قد فشل معظمها وذلك لأن أعضائها اكتشفوا أن في وسعهم أن يحققوا فوائد أوسع في العالم القائم على التنافس ؛ وختم نقده لمثل هذه « الأثانية » بأنه لاحظ أن الشيوعية تعتمد على الإحساس بأن « أحلى بهجة في العالم ، تأتي لا من الثروة ، ولأما يمكن أن يأتي من الثروة ، ولكن من مشاركة الآخرين أعباء الحياة »^(١) .

(١) ص ٢٧٠ :

Willian A. Hinds : American Communities and Co-operative Colonies, 2nd rev. (Chicago, 1908).

هذا النوع من البهجة في المشاركة في الأعباء هو أمر جذرى في التجربة الدينية وفى الخيال الدينى ، فمن الطبيعى على ذلك أن للشقات التى يلقاها الرواد الأول تشد أزور روابط الزمالة الدينية ، ولكن الجماعات العلمانية ، التى كانت دوافعها وأفكارها مستمدة من نظريات المنفعة العامة توقعت أن تحقق بالترابط أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس . وحين بدأ هؤلاء الاشتراكيون العلمانيون يمارسون سعادة أقل بمعنى الرخاء ، وبهجة أكثر بمعنى المشاركة فى الأعباء ، بدأوا يتبينون أنهم كانوا واهمين . وثمة ميزة أخرى كانت الجماعات الدينية تتفوق بها على الجماعات العلمانية : ذلك أن فى تلك الجماعات يمكن تبرير الشكل الأوتوقراطي والأبوى للحكومة ، وكان هذا الشكل هو القاعدة فى معظم الجماعات ، علمانية ودينية معاً ، كشكل للحكومة الدينية ، بينما اضطربت الجمعيات العلمانية اضطراباً شديداً أمام المحاولات من أجل إدارة ديمقراطية . فبقدر ما كان رأسمالى سمح مثل « روبرت أوين » أو فريق صغير من حملة الأنسهم يملك ملكية « بالضمآن » للجماعة ، كان هنالك عادة إدارة تشبه إدارات الأعمال ولكن حين وزعت المقارنات والمسئوليات بالتساوى طبقاً للنظرية الشيوعية ، نشأت المتاعب . والواقع أن ثمة سخرية ملحوظة فى نظرنا لهذه الجماعات تحت عنوان « الديمقراطية » فبقدر ما كانت هذه الجماعات إيماناً بالثورة على الاستبداد ، وبقدر ما كانت تسمى إلى حرية الأقليات ، وبقدر ما كانت تنهض بالعمل التعاونى فإنها تستحق دون ما ريب الانتباه كديمقراطية حدود ، ولكن بقاءها الباطنى ، وسياساتها الجهورية كانت فى معظم الأحيان « عينات » للاستبداد المحدود ، وكشفت عن أى شيء ما عدا حب المساواة .

وتجربة الجماعات العلمانية تجربة تثقيفية للدراسة الديمقراطية العملية ، ولكن ما يعيننا هنا هو مساهمتها فى النظرية الاجتماعية . فيجب أن نستبعد من الاعتبار

هنا بعضاً من أهم الجماعات مثل « بروك فارم فروتلاندز » ، « ونورث أمريكان فالانكس » وجمعية « نورثامبتن » ، والقرية الوضعية للأزمة الحديثة . على أنها ليست بدقة القول جماعات حدود ، فهي كانت تجارب لحل مشكلات العمل والصناعة التعاونية في كنف نظام إجماعي مستقر ، ومحاولات لتجديد هذا النظام . وكانت جماعات الحدود أقل طموحاً . ولم تكن جماعة « نيوهارموني » (١٨٢٥ — ١٨٢٨) ، و « بلوسبرنجز » (١٨٢٤ — ١٨٢٥) عند « روبرت أوين » مقصورة كاستعمارات حدود ، بل أمثلة للتجديد الصناعي على النحلة التي طبقت بنجاح في اسكتلندة ، فالمصلحون الذين مالبت « أوين » أن استورد لهم جعلوا أنفسهم مضحكة في كنف ظروف الحدود ، وأدرك « أوين » نفسه أنه وقد حاصرت « الأرض الحرة » ، فشروعه كله لم يعد ملائماً ومن جهة أخرى حققت مستعمرة « هارموني » « لاراييتس » نجاحاً أفضل لا ل مجرد أن لها إلهاماً دينياً ، ولكن لأنها قد خطت للحدود . فأكثر المستعمرات أخذت بنظام التعاون الاشتراكي (الفورييري نسبة إلى « فورييه ») . قد قسمت في هذا الشأن . وأكثر الولايات شهرة هي « نورث أمريكان فالانكس » . عند « رديانك » ، بنيوجرسي ، لم تكن مغامرة رائدة ، وإنما كانت تجربة ناجحة ظاهرة النجاح في مجال المقايضة التعاونية الزراعية من أجل إقامة سوق ثابت في بيئة صناعية . وكان هنالك محاولات عديدة من أتباع فورييه (أنصار نظام التعاون الاشتراكي) للسبق إلى الغرب ، وواحدة فقط من هذه المحاولات تحقق لها قدر من النجاح في ويسكنسين أفلاناكس بدأت سنة ١٨٤٤ (وبالقرب منها تقوم الآن « ريبون ») استمرت حوالي ست سنوات . وعقب محاضرة علمية أقيمت في « كينوشا في ويسكنسن » دارت مناقشة مطولة حول الموضوع التالي :

« هل يمثل مذهب فورييه خطة علمية لإعادة تنظيم المجتمع على نحو يصونه »

«من الشرور الاجتماعية؟» وبدلاً من أن يحاول هؤلاء المواطنون في عالم «الشرور الاجتماعية» وافق هؤلاء المواطنون على أن ينزحوا إلى الغابات ويبدأوا من جديد . وأخذوا بقعة من الأرض التي لم تتول الحكومة تحسينها، وبنوا قرية على النموذج الاشتراكي التعاوني (فورييه) في كنف ظروف الحدود . المناقشة الحرة ، التسامح الديني ، لا مشروبات مسكرة ، وقروض العمل ، والمؤونة المشتركة ... الخ، وكان التقدم راسخاً، وإذا قورنت بمستعمرات الحدود الأخرى، كانت هذه المستعمرة نجاحاً مقطوعاً به . أما ما قضى عليها فهو الاختفاء السريع لظروف الحدود .

«لقد كان فشلاً اجتماعياً، لأننا لم نكن نستطيع إلى حد كبير في ذلك الوقت أن نجعل ديارنا جذابة ومبهجة . وقد ظن الكثيرون أنهم يستطيعون أن يعملوا عملاً أفضل بوسائلهم خارج الديار . وليس في وسعنا أن نحث الآخرين بوسائل لينضموا إلينا ويشترؤ مؤونة الساخطين ، ذلك لأن رغبتهم في الزواج تثبط عزم الآخرين على الحجى .» ويحصل الساخطون في نهاية الأمر على الأغلبية ويصوتون في جانب حل الاتحاد . إن مدينة «ريبون» الصغيرة التي نشأت بالقرب منا بمحلات الويسكي . . . الخ غدت إزعاجاً ضخماً ، وساعدت مساعدة كبيرة بما فيها من تغرض وخداع وغش على حل الفلافكس» (١).

وثمة تجربة أخرى مشهورة في «اشتراكية عامة ديمقراطية معقولة» مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمذهب فورييه هي المخاطرة الإيكاروسية (نسبة إلى إيسكاروس الأساطير) التي قام بها المصلح الفرنسي «إتين كاييه» . وقد جرت المخاطر الأولى في تكساس مشقة ضخمة على المهاجرين الفرنسيين ولكن عندما تهتأ لهم حسن الحظ فأخذوا مدينة «ناوفو» في «إلينوى» — التي تركها اللورموف

خلفهم — تحقق لهم الفلاح وعاشوا عيشة أهل القرى الفرنسيين . وقد التزموا فوراً بالسياسة الفرنسية وقاتلوا قتالاً مرأى من أجل دستور ، وانهضوا في يأس إلى أحزاب . وباختصار ، كانت هذه التجربة هي بالأحرى تجربة مستوردة من السياسة الفرنسية المحلية ، منها مثل شاهد على ديمقراطية الحدود .

وثمة مغامرة صغيرة ولكن لها منازها من الوجهة النظرية ، وهي ولاية زراعية في « سكانيليلس » بنيويورك ، أدار شئونها « جون كولينز » وهو من المتحمسين ضد الرق . وكانت تستهدف « إحياء كاملاً للجنس البشرى ، بأن تجعل الإنسان متناغماً مع قوانين وجوده المادية والخلقية والفكرية » وتتضمن هذه المبادئ مشاع الملكية واشتراكية العناية بالأطفال ، والاكتفاء بأكل الخضار والفاكهة ، والفوضوية وعدم المقاومة .

« نحن ننبذ كل المعتقدات ، والفرق ، والأحزاب ، أيما كانت الهيئة أو الصورة التي تبدو فيها . إن مبادئنا لها ما للعالم من سعة ، ولها ما للعناصر التي تحيط بنا من حرية . ونحن نقدر الإنسان بتصرفاته أكثر من تقديرنا له باعتقاده الخاص ، ونقول للجميع : « اعتقدوا فيما تشاءون ، ولكن تصرفوا على أحسن ماos يمكنكم » (١)

وقد كانت الجماعة ناجحة اقتصادياً ، ولكن اعتقاد السيد « كولينز » في عدم المقاومة استقله محام من سيرا قوصة طويل الباع ذرب اللسان ، الذي ضمن صك الملكية لقسم كبير من سفنات الجمعية . وبعبارة أخرى لم تكن ظروف الطليعة والمبادأة هي التي قضت على هذه التجربة في الحرية الأصلية وإنما قربها من سيرا قوصة .

لقد كانت وظيفة الحدود في أذهان أولئك المنفيين من العالم ، المتبطل العزم هي أن تهيم مكاناً للسلم الأعزل ، والحرية للجماعات الواحدة . ولكن هذا النوع

من الحدود سرعان ما اختفى ، فالتدخل من الخارج والسخط من الداخل بددا الأحلام التي نسجها الناس عن واحة من الأخوة وسط عالم من الصراع . لقد بين لى أحد علماء الاجتماع المتخصصين فى حركة المورمون ، كيف أن تاريخ الحدود يدل على أن ليس هنالك شعب يمكن أن يتوقع أن يظل الشعب المختار فى أمريكا . وفى مواجهة ما يلقاه الإنسان من تبديد لوعده فى المعرفة ، وهى أن الإنسان حين يهرب للحدود ، يهرب من الوحشية إلى المشقة ، وفيلسوف الحدود فى بحثه عن اتحاد حرية وسلم وسعادة يفدر أن يفهم حياته فهماً واقعياً أوروبانياً .

فهو لا يؤلف أنشودة المحرور الواسعة ، ولا أنشودة « الطليعيون .. الطليعيون » . مثل هذه القصائد تصور الحدود تصويراً مظلوماً ومن بعيد . لقد كانت أقرب استجابة لرجل الحدود المجهد هى أن يهرب نحو المستقبل متوقفاً أن تتحقق آماله فى زمن الله وبطرائق الفهم فى الماضى .

غنّ لنفسى ، وجدد إيمانها الذابل وأملها الزاوى ،
إرفع اعتقادي الهابط ، وامتنعنى رؤية ما للمستقبل ،
هبنى ولمرة واحدة ، نبوءته وبهجته .

إيه أيتها الأنشودة السعيدة ، المتهللة البالغة الذروة ،
إن فى أنفامك من الحيوية ما لا يوجد فى الأرض ،
ألحان النصر - للإنسان المحرر من الرق — المظفر فى نهاية الأمر
أناشيد الله العالى من الإنسان العالى — كلها بهجة ،
ومظهر جنس مولود من جديد — عالم كامل كله بهجة ،
لنساء والرجال فى حكمة وبراعة وصحة — كل هذا بهجة ،
وعريضة ضحكات السكيرين الممثلين بالبهجة ،

لقد رأت الحرب ، وولّى منها الحزن والألم ، وظهرت الأرض ،

فلم يبق فيها إلا البهجة ،

لقد امتلأ المحيط بهجة ، والجو بهجة ،

البهجة والبهجة في الحرية ، والقداسة والحب ، والبهجة في نشوة الحياة .

أليس يكفي هذا لسكى نوجد ونعيش ؟

البهجة البهجة — في كل مكان بهجة ^(١) .

إن الاستمتاع بمثل هذه الرؤى — كان ميسراً دائماً للفلاسفة تيسره للمتصوفة ، ذلك لأن الخيال الفلسفي في تعبيره عن مثل هذه العاطفة الأولية والأمل ، وفي رسمه لمثل هذا المجتمع للذلى وإن لم يكن مرتبطاً بالإمكانات الحاضرة ، وربما بأية حالة حقيقية في المستقبل ، يدعم الشجاعة الأخلاقية ، بل ويبدل وجه البرية .

٥ — الحرية والوفاة :

مضت محاولات التوفيق بين الحرية الديمقراطية في طريقها خلال الخمسينيات ، وأظهرت — في انتهاية — المتناقضات الصارخة في النظرية والتطبيق معاً التي كان الأمريكيون يتوخون بها المحافظة على السلام . وكان التوفيق يقسح المسكان للمراوغة ، والمراوغة للانشقاق والقاعدة التي نصح الجمهوريون القوميون على أساسها في الوصول إلى انتخاب رجل مجهول مراوغ من الغرب الأوسط ، رئيساً في سنة ١٨٦٠ كانت مجموعة متناقضة من المراوغات ، وكان أنصار « لينكولن » يعلمون

Walt Whitman, «the Mystic Trumpeter», in Leaves (١) of Grass.

وعناوين القصائد الأخرى التي ألفتها إليها هنا ، هي أيضاً « لوالدة وبتان » .

(م ١١ — الفلسفة الأمريكية)

أنهم اضطروا للإسداء وعود للمناطق المختلفة في أثناء جولاتهم الانتخابية فيها ، وهذه الوعود لو جمعت معاً كبرنامج قوى لسكانت متنافرة تماماً . ولكن هذا الجانب الغريب عن المؤلف في محيط السياسة كان هو غاية ما وصلت إليه الديمقراطية الأمريكية في اتخاذها وتضعف شأنها ، وذلك منذ أن اتخذت السياسة الحزبية دعامة لها الفدائات الديماجوجية وتوزيع الأنصبه على الانصار . ولقد كان زعماء البلاد السياسيون ينفرد كل منهم من الآخر ، وكانت البلاد تنفر منهم جميعاً ومن لمبتهم السياسية . لقد كان جيلاً أن تلقى الخطب عن : « الحرية والاتحاد ، أمر واحد لا انفصال فيه » ، والإلحاح على أن حكومة الشعب يجب أن تكون للشعب ومن الشعب معاً . ولكن مثل هذه التصورات « لديمقراطية قومية » بدأت كتصورات المدن الفاصلة واليوطويا ، إن لم تكن واهمة فكيف يمكن تحقيق المثل العليا الديمقراطية تحقيقاً فعلياً في وجه الديمقراطية السياسية ؟

لقد اتفق أنصار الإلناء ودعاة الإبطال على التضحية بالاتحاد من أجل الحرية ، ولكن بين هذين الطرفين كانت الأغلبية العظمى للمواطنين والزعماء السياسيين في الولايات الوسطى والثرية تميل إلى أن تكون الحرية لاحقة للاتحاد . لقد كان « چاكسون » أول من أعلن « يجب الاحتفاظ بالاتحاد و نه نحتفظ به » . وحاول الديمقراطيون أنصار « چاكسون » في يأس أن يجمعوا شمل البلاد بوضع الخطط الإستراتيجية لذلك ، بينما مبادئهم كانت تبدد هذا الشمل .

كان أصحاب النظريات من أهل الجنوب يميلون للدفاع عن أنفسهم على أساس مبادئ « چيفرسون » في الحقوق الطبيعية ، والعقد الإجتماعي ، واتحاد الولايات اتحاداً فيدرالياً فقط . وكانوا يتجنبون مشكلة الحرية المدنية والمساواة للرفيق في نظريتهم ، وقد أدخل هذا الأمر في القانون بالقرار للشهور الذي أصدره « تاني » رئيس هيئة القضاة ، وهو أن الرفيق هم من الأشياء المملوكة وليسوا أشخاصاً .

و بينما كان الجدل قد انحصر في قضية الرق ، فإن أغلبية المتجادلين قد أسقطوا النظرية الأخلاقية إقطاعاً تاماً و بنوا دفاعهم عن النظام على أسس نفعية واقتصادية . وكان يحدث أحياناً أن يغدو الإقتصاد أخلاقياً في حالة الجماعة العمدانية في شارلوتون (سوث كارولينا) فقد وافقوا سنة ١٨٥٦ على قرار بأن « الرق هو في الحقيقة شأن من شئون الإقتصاد السيامي » وأن للسألة لا تعدوان تكون التساؤل عما إذا كنا نشترى كل وقت العامل ، ونلتزم مقابل ذلك بالعناية به ، ورعايته في المرض والشيخوخة ، أو ما إذا كنا نشترى جزءاً من وقته فقط . من غير التزام من هذا القبيل .

وعلى العموم فقد انزاحت الغمة عن الشمال والجنوب ، وإن حلت الرهبة محلها حين أفضت المناقشات السياسية إلى الحرب الأهلية . لقد تمت تنقية الجو « لميلاد جديد للحرية » ونظرية جديدة للاتحاد . لقد بدأ « لينكولن » — الذي وقع على عاتقه عبء الذود عن التحرر والاتحاد — ببناء فلسفي جديد وإن كانت نظرياته قد استشهدت معه . لقد انقل إليه شخصياً إرث ديمقراطية الحدود ومبادئ الهويج ، وتكتيكات التوفيق عند الجمهوريين المعتدلين . فبعد أن أعلنت الحرب كان حراً في أن يتخلى عن التكتيكات الحزبية وأن يشكل على خير وجه يستطيعه برنامجاً نضالياً وفي نفس الوقت توفيقياً من أجل الحرية والاتحاد . ولقد نبذ الشعارات الحزبية لذلك العهد ، وهي الشعارات القائمة على الحقوق الدستورية لولايات الرقيق وعلى فكرة أنه يمكن أن يكون هنالك « تربة حرة » وولايات رقيق ، وبنى اقتناعه (الذي عبر عنه منذ سنة ١٨٥٨) على أن الأمة لا يمكن أن يكون « نصفها عبيد ونصفها أحرار » وعلى إعادة تفسير إعلان الاستقلال ونادى بأن مبادئ ذلك الإعلان تتضمن أن المجتمع لا طبقى ، وفي هذا المجتمع الاستقلال هو حق كل الناس على تعدد دم ، والاتحاد غير منفك . وقد طبق نظريته في الاستقلال لا على تحرير العبيد فقط ، وإنما أيضاً على النهوض بالإستقلال

الإقتصادي بين العمال الأحرار . لقد كان مثله الأعلى هو الفلاح الحر . وكان يعتبر كل ارتباط بالعمل من أجل الآخرين هو بمثابة تبعية لهم أو أشغال شاقة مؤقته مآ لها بالطبيعة أن ينهض العامل بعمله أو بمحله كلكية مستقلة خالصة به .

وبهذه الطريقة كان « لينكولن » يأمل في إمكان تحقيق المثل الأعلى في مجتمع لا طابق تحقّقاً سياسياً واقتصادياً . ومع أن لهذه الأفكار بعض الارتباط بالظروف في الغرب ، فقد ثبت أنها لا تقبل التطبيق في الإقتصاد الزراعى في الجنوب ، وفي الرأسمالية الصناعية الناشئة في الشمال — وكنتيجة لذلك ، ظل تشكيل « لينكولن » البليغ للديمقراطية القومية للرجال الأحرار مثلاً أعلى شعبياً ، تنمو قوته كإحساس وكقيمة مطلقة مع كل جيل يجد نفسه أبعد ما يكون عن تحقيقه بالفعل .

وثمة توفيق عاطفي آخر بين الحرية والاتحاد عاش فيه « والت ويتان » (ومن العسير القول بأنه عمل على نشره) فهذا الشاعر القذ لا يمكن أن نضعه في صف الفلاسفة كما لا يمكننا أن نضع لينكولن رسول الديمقراطية في صفوفهم . لقد حاول « ويتان » أن يوفق بين الناس جميعاً توفيقاً شخصياً دون أن يسعى إلى التوفيق بين أفكارهم ، وحين شكّا إليه البعض من أنه لا يزود الناس بأية فلسفة متسقة أجاب : « أعلن أنني لم أفعل ، وليست في رغبة إلى ذلك ^(١) » . كان لديه استعداد غريب للمعاطف مع كل شيء ، دون أن يعنى نفسه بتحليل أى شيء ، « أياً كنتم فإليكم أبناء لا تنتهى » وكان يجعل كل شيء ملائماً للآخر ، ويدعى أنه نموذج الأمريكي وكان يتخيل أنه إذ يفنى « أنشودة نفسى » لا يعبر فقط عن فردية أنصار الفكر للتحالى بل عن « المعدل الإلهى » للديمقراطية أيضاً . وكانت حريته تماماً مثل « إغراقه في التأمل » لاحد لها عملياً ، وأكثر طليعية من الحرية المدنية . ومع ذلك فلم تكن ديمقراطية « ويتان » العاطفية ، عاطفية فقط ، ولسكها

مثل ديمقراطية « لينكولن » ، كانت وليدة تهاوت سياسته الديمقراطية . لقد فقد الإيمان بالحزب الديمقراطي حين أدار ظهره في الخمسينيات ، لثمنط « إحراق الحبوب » « لوكوفوكو » لذهب « جاكسون » بعد أن كان يرعاه في الأربعينيات وقد حاول أن يكون من الوطنيين المفاين بحرية الأرض ولكن معارته كانت متعذرة عملياً . وفي النهاية عدل عن ديمقراطية القومية وأصبح مناصراً متحمساً « للينكولن » ، ولكن كان يعتبر الحرب ذروة الفساد في النظام الحزبي « لقد أنتجت أمريكا أحزاباً ، وهي كبيرة جداً ، والأحزاب غاية في الصغر « إننى لا أركن إلى أى حزب قديم ولا أثق في أى حزب جديد ^(١) » ، وفي مكان السياسة الحزبية كان يؤمن بالزعماء الشخصيين من ناحية وبالمزلة أو السياسة المتناعمة من ناحية أخرى . وكان يأمل أنه مع الانهيار التدريجي للأحزاب ، والفرق والطبقات ، والآراء المتفرقة ، سيعم تعاطف إنسانى طبعى ، وسينضج هذا في صداقة مدنية ، وحب بين الرجال . وفي الجانب الإقتصادى شارك « لينكولن » أمله في « خلق طبقة ديمقراطية كبيرة مستقلة من صغار الملاك » ^(٢) .

وكان يحمل طيلة حياته كراهية شديدة لضروب انعدام المساواة والاستبداد الطبقي . ولكن بعد سنة ١٨٦٠ لم يكن يهتم إلا قليلاً بمخططات الإصلاح . فإيمانه بالقانون الطبيعى والطبيعة البشرية لم يكن إيمانا منبثقاً من نظرية إقتصادية ، بل أقرب إلى إيمان الأطفال الذى شبّ دينياً في كنفه — وهو يجمع بين مذهب « الكويكرز » وبين الربوبية . فلم يكن النظام الطبيعى اجتماعياً قدر ما كان لاهوتياً — قانون الحرية الإلهية ^(٣) . « إن العالم بأسره هو القانون المطلق ، والحرية وحدها هي التي

(١) نفس المصدر ص ٤٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٠٣ .

(٣) أنظر قصيدته « Chanting the Square Deific » وفيها يضيف شخصاً راثماً إلى الثالوث ، أى العيطان ، النبوى « الناصر المتآمر » ، وشير الروح القدس إلى « الروح القديمة » ، نفس الحياة ، مائة الأشكال ، وحياة الهويات الحقيقية .

تتيح المجال للنشاط والإطلاق في ظل القانون . فهل نستطيع الوصول إلى تحرر من هذا القبيل : الديمقراطية الحقة ، وأعلى درجة لها ؟ فيينا نخضع من المهد إلى اللحد لقانون لا سبيل إلى مقاومته يشمل كل حركة وكل لحظة ، فإننا مع ذلك نفلت بنوع من التناقض ، إلى حيث الإرادة الحرة الحقيقية . وقد يلوح غريباً أننا نصل إلى الحرية بمعرفة عنها ، وبطاعة ضمنية للقانون . إن الإرادة عظيمة ، ولا نستطيع أن نهرب عن عظمتها ! ونفس الإنسان الحرة حين تصل إلى أكبر درجة من فهم القوانين وطاعتها ، يمكنها تمتد وتمتد فقط ، أن تصل إلى الحرية الحقيقية . ذلك أنه في أعلى عليين ، ذلك القانون المطلق — وهو أشد إطلاقاً من أى قانون آخر — قانون الحرية . إن الشخص الضحل ، يعتبر الحرية إقلا تأمن كل قانون وانطلاقاً من كل قيد . ولما قل يرى فيها على العكس ، قانون القوانين القادر ، أعنى اندماج الإرادة الواعية ، أو القانون الفردي الجزئي ، مع القوانين السكائية الأزلية ، التي لا نسمع بها ، والتي تمتد خلال الزمن كله ، تتخلل التاريخ ، وتثبت خلودها ، وتزود عالم الأشياء بالفرض الأخلاقي والحياة الإنسانية بمعزتها وكبرياتها ^(١) .

ومن وجهة النظر هذه ، « العقود التنظيمية » الولايات والأمم ، والضامن الديمقراطي للجنس البشري ذاته ، التي اتجه إليها « ويمان » في أخريات حياته ، ليست إلا انعكاسات للتمط المتناهي الذي يحكم العالم . فهو لم يكن متفانلاً بقدر ما كان متحرراً يقظ الظهير ، يرى أن واجبه أن يفتح ذراعيه محفياً بكل مظاهر التجربة والتاريخ أو العلم أنه حقيق . وفي خضوعه بسطاء لحكم الزمن كان يغبر آراءه بحرية كما لو لم يكن « عزمه قد استقر عليها أبداً » .

(١) من ٢٢٦ — ٢٢٧ من :

Walt Whitman, Prose Works (N. Y. 1892).

وقد كان ينعم بحرية من يعيش « داخل اللبنة وخارجها معا » يشاهدها
ويمسح منها .

وقد غدت « مشاهدة » ويتان « وعجبه » أشد وضوحاً خلال السنين التي
تات « عصر » الاتحاد ، إذ غدا أكثر إدراكاً وأشد رعيًا بأن « الصور التي
تخيلها للديمقراطية » كانت واضحة أيام النزعات والقيم التي كانت غالبة على الحياة
الأمريكية . وغدت فلسفته أيضاً فلسفة للموت وللعيش — ديمقراطية تراجيدية .
وعمق موقفه التراجيدى ، وبذنه التام للديمقراطية السياسية ، ظهر ذلك أوضح
ما يكون حين فشلت نشأة الديمقراطية الشعبية في أن تحرك فيه ساكناً .

لقد كان من البداية إلى النهاية يكرس حياته تكريساً دينياً يأساً للعرف
« حرق الحبوب » .

« أيها الناس الأوربي الشجاع والثائرة الأوربية الشجاعة .

« لا يجب أن يكف أحد منكم حتى ينهض كل شيء » .

« أنا لا أعلم لماذا خلقتكم (كما لا أعلم أنا نفسي لماذا خلقت ولماذا خلق أى شيء)

« ولكننى سأبحث عن ذلك بعناية حتى ولو فشلت .

إن الهزيمة والفقر ، والخلط في الفهم ، والسجن كلها أشياء عظيمة ^(١) .

لقد كان كل من « ويتان » و « لنسكولن » استثناء ، فالتيار العام للفلاسفة
الإتحاديين تخطى عن قضية الديمقراطية الأصلية ، وليفشرواً أقل شعبية للحرية .
وقد انضم المحامون إلى الفلاسفة في البرهنة على أن الولايات المتحدة ليست اتحاداً
فيدرالياً لولايات ذات سيادة ، ولكنها « ولاية متحدة » ذات سيادة . كتب
« جون . بن . هرد » وهو من خريجي مدرسة الحقوق بجامعة « ييل » ، رسالة

ذات نفوذ كبير مؤسسة على النظرية القائلة بأن الاتحاد أقدم من الدستور ؛ فهو منبث في الشعب قبل أن يفصح عنه في القانون. ولم يلبث « فرنسيس ليبر » أن أدخل مذهباً تحريراً مثالياً من ألمانيا ، وبنى حجته على أساس أن نظم الشعب التي نهض عليها الحرية المدنية ، يجب أن تكون متحدة اتحاداً عضوياً في الولاية . ثم بعد ذلك غدت أفكار « بلنتشي » الأقرب إلى الديمقراطية أفكاراً شعبية . وقد دخلت هذه الأفكار في صميم الروح الناهض للقومية الأمريكية ، وتولى هذه المهمة فريق يمتاز من علماء السياسة بخص بالذكر منهم « تيودور دونيت ، وولزى من « بيل » ، وجو بورجس . من « كولمبيا » ، و« و. و. ويلوبى » من جونز هكنز ، وودرو ويلسون من « برنستون » وكان ما قاله هذا الفريق بوجه عام عن الحرية أقل بكثير مما فعلوه بصدد الاتحاد العضوى ، إن الحرية والاتحاد لم تعقد بينهما عروة فلسفية من جديد إلا حين انقلب « وودرو ويلسون » ديمقراطياً وبدأ يبشر « بالحرية الجديدة » .

٦ -- الديمقراطية المتأخرة

كان تأثير « هيجل » على النظرية الديمقراطية في أمريكا أعظم مما يعتقد عامة ، ولا تكاد أن نبالغ إذا زعمنا أن نفوذ « هيجل » هو الذى منع المذهب الجماعى القومى الذى خلصناه في فصلنا الأخير ، من أن يتجه اتجاه غير ديمقراطى ، وهو الذى زود أمريكا بأيدولوجية ملائمة لفهم نمو الاشتراكية القومية والديمقراطية الاقتصادية بعد سنة ١٨٨٠ .

وليس من المصادفة أن تكون « ميسورى » هى أول مركز للمبجلة الأمريكية ، وهى المركز العاصف قبل انقضاء اتفاق الحرب الأهلية — المكان الذى التقى فيه الشمال والجنوب والغرب والألمان ، على نزاع ثم على تقاض — ففى

سانت لويس كان ثمة شاب ألماني ، هو « هنري بروكير » ، وجد نفسه — وقد قر من بلاده خلال ثورة سنة ١٨٤٨ — فجأة وقد شُذَّ إلى معمة النزاع بين ولايات الشمال وولايات الجنوب . أ كان ذلك ثورة أخرى ؟ ومع أنه لم يكن فيلسوفاً أكاديمياً ، بل من رجال الأعمال ، فإنه حاول أن يجد مغزى عاماً في هذا النزاع القومي . ولقد درس قليلاً عن هيجل في جامعة « براون » وبخاصة من « ف. ه. هنج » الذي كان في ذلك الحين راعياً وحدوياً في « بروفيدانس » .

كما أن « هيجل » قد قاتل من أجل ألمانيا متحدة ، فإن « بروكير » رأى في فلسفته التفسير العقل لأمريكا موحدة . ففي الجدل الميجيل كما هو مطبق على الدولة يقابل « الحق الجرد » مايكافته من « أخلاقية مجردة » ويلتق الاثنان عند ذروة « دولة خلقية » . وفي نظر « بروكير » وأتباعه ، يمثل المنشقون في الجنوب « الحق الجرد » ويمثل دعاة الإنهاء في الشمال « الأخلاقية الجردة » والاتحاد الجديد الذي يجب أن ينبثق من الصراع التراجيدي هو « الدولة الخلقية » ^(١) .

وكان يشارك في هذه القراءة وهذا الحماس اثنان من رجال التربية والتعليم « وليم ثوري هاريس » و « دنتون ج. سنيلر » اللذان نهضا بدراسة « هيجل » وترجمته . وحين وجدا منفذاً ضئيلاً لفلسفتها في الأوساط الأكاديمية والأدبية ، نشرا مجلة الفلسفة التأملية .

وفي العدد الأول لهذه المجلة قدم الناشران نفسيهما للقارئ كما يلي : —
« إن الوعي القومي قد مضى قدماً نحو قاعدة جديدة خلال السنوات القليلة الأخيرة . ومن ثم فقد تطورت الفكرة التي تقوم عليها الحكومة في مرحلة واحدة فقط من مراحلها الجوهرية — أعني مرحلة الفردية المشقة — وفيها تبدو الوحدة القومية

(١) ص ٤٧٣ من :

Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch (eds) :
Philosophy in America (N. Y. 1939).

« كيكانيزم خارجي » ، لا يلبث أن يستغنى عنه استغناء تاماً ، ويستعاض عنه بعمل الإنسان الخاص والعمل التعاوني . والآن نصل إلى الوعي بالمرحلة الجهورية الأخرى ، وعندما يدرك كل فرد أن مصلحته الجهورية في أن تكون الدولة على هذا النحو . إن حرية المواطن لا تتألف في استبداد بإرادته ، ولكن في تحقيق الإقتناع العقلي الذي يجد التعبير عنه في القانون الموضوع . أما أن هذه المرحلة الجديدة من الحياة العقلية تتطلب أن تهضم وتفهم ، فهذا مجاله الارتقاء بالتأمل ^(١) .

لقد بسط « بروكيير » النموذج العام « لتهضم الحياة القومية وفهمها » على ما يلي : —

« في نشأة الفكر لدينا ثلاثة حالات — الإصحاح والتحقيق وارتباط الفكر بالواقع الراهن . وأولى هذه الحالات ، التي يستند إليها الأخريان وتنبجمان عنها ، تقع على عاتق الإنسان الفرد . ذلك لأن فيه يفصح العقل عن ذاته قبل أن يتحقق بالفعل أو يتجسد في هذا النظام السياسي والاجتماعي أو الأخلاقي . وليس من الضروري فقط أن يفصح العقل عن ذاته في الفرد ، بل يلزم أيضاً أن يتحقق بالفعل في تلك الأنظمة قبل أن يرتبط بالواقع الراهن في الفن والدين والفلسفة ^(٢) .

وإذا مضى « سنيذر » خلال جدل التاريخ الأمريكي (إلى حد كبير في نطاق فلسفة الحق لهيجل) يصل إلى الأزمة الكبرى التي يحللها إلى ثلاثة فترات متصورة تصوراً جدلياً ، ثم يلخصها على ما يلي : —

« إن الروح الأمريكية الشعبية ، ويمكننا أن ندعوها كذلك ، في محنة

(١) Journal of Speculative Philosophy, 1 (1867), 1.

(٢) ص ٧ — ٨ من :

Frances B. Harman : The Social Philosophy of the St. Louis Hegelians (N. Y. 1943).

شديدة ، وتزداد هذه المحنة شدة ، وتتخطى في شدتها أقصى حد الإحتمال . إن هذه الروح تنقسم من ذاتها إلى نصفين متنافرين ، إن لم يسكونا متقاتلين يلتحمان في معركة مباشرة في « كفساس » . لقد غدت روحاً شعبية منشقة على ذاتها ، منشقة إلى الشمال والجنوب ، أو إلى ولايات أحرار وولايات عبيد . وثمة سؤال يتقد في كل قلب : هل يمكن أن يظل هذا الاتحاد المسمى كذلك ثنائياً في خصوصية أبدية أو يمكن جعله واحداً واتحاداً حقيقياً بالفعل ؟ إن روح العصر وعقريه التاريخ ، قد تسمع في البداية أمره في هوس لا يلبث أن يستحيل رعداً . إن أنشودة المصير التي سبكت في الدستور منذ ميلاده ، والتي أثقلته بما فيها من تناقض ذاتي غاية في العمق ، يجب أن تحذف منه الآن ، فلم يعد في الوسم أن يسكون هنالك بقاء لنصف رقيق ونصف أحرار في كلمات الزعيم القادم النبوية . ^(١)

وقد أضاف « هاريس » تعليقا هاما على تفسير « سنيدر » للحرب الأهلية:

« لقد كانت الحرب الفرنسية موضوعاً للدرس جبار عن الجدل في التاريخ البشري ، ويلوح لي أن « هيجل » كانت له فراسة رائعة في المتناقضات الذاتية لتلك الحركة ، وإن كنت أشك فيما إذا كان « هيجل » قد رأى أكثر مما رأى ، « كارليل » في الأهمية الإيجابية للعقل التي بدأت تظهر في تاريخ العالم في شكل لا يمكن الخطأ فيه إلا في سيرة الولايات المتحدة وحدها ، وربما نستطيع أن نقول إنه بعد « حرب العشر سنوات الأمريكية » فقط ، وهي التي كتمت عنها بمثابة القادرين ، كان في وسم أحدنا أن يتأكد من أن العقل قد وجد في النهاية مضموناً إيجابياً . إن الاستعمار الأسباني والبرتغالي ، والثورات والتجارب في الحكومات الديمقراطية في فرنسا وأسبانيا وإيطاليا ، لم تسكن مجرد

عبث . الحق أن الأمريكان يبدون وكأننا تجاربنا الخارجية الإجماعية ، وعلتنا
الفضية الحرة ، وودائنا الإنمائية في « وول ستريت » وسلسلة طويلة من النذر
من هذا القبيل ، تتقل كاهلنا أو تلوح لنا في أفق المستقبل — مثل قطار أشباح
« بانكو » الذي أجمع بصر « مكبث » تهدد استقرار الحكومة الديمقراطية .
والشيء الوحيد الذي يوطد ثقتنا هو الخاطر اليائس بأنه ليس ثمة إمكان للعودة
إلى الحكومة الملكية المستبدة في شكلها القديم .

نعم ، لقد كرس « هيجل » ما يقرب من ثلث كتابه « ظواهرية الفكر ،
لثورة الفرنسية » .^(١)

ويجب أن تكفى هذه الأمثلة لتزويد القارئ بفكرة عن الطريقة التي طبقت
بها فلسفة « هيجل » على السياسة الأمريكية . والجدل الاقتصادي هو بحق أشد
إثارة للاهتمام وهو جديد تماماً على أمريكا . فبعد أن استعرض « سنيذر » جدل
الغظم — الأسرة (قضية) ، والملكية الفردية (تقيض القضية) الدولة (القضية
التأليفية) — قام بالتطبيق التالي على عصره ويسته :

« وعلى ذلك يلزم أن يتلو الملكية الفردية أو تتحول وتصبح بشكل من
أشكال النظم ، سميت هنا الشيوعية المدنية . فيلزم أن تضع الجماعة يدها من
جديد على الملكية ، وبخاصة يلزم أن تمتلك ما يخلصها ، وتحدد تحديداً وثيداً ، وبغاية
وبعدل ، ما هي ملكيتها الخاصة ، ذلك لأن الفرد الحر في استقلال حريته في
التملك يعود بالفائدة أيضاً على ثروة الجماعة . فما برح من الواجب عدم تعريض
الملكية الفردية في مجالها الصحيح للخطر ، بل يلزم بذل عناية أكبر لتأييدها
وصونها بسبب ذلك التحديد الذي فرض عليها في التنظيمات الإجماعية الجديدة .
ولسكن حينما كانت هذه الملكية المدمرة للحرية ، بل ومدمرة لذاتها ، يجب
إنقاذها من نفسها .

إن الإستعداد الإجتماعى هو أشد الصور إثارة للاهتمام فى عالم اليوم المتقدم . فشعوب القارتين كليهما ينظرون إليه بنوع من الوجمل ، ويتساءلون ما الذى سيتطور إليه بعد ذلك فليس هنالك رئيس جمهورية . وليس هنالك ملك أو إمبراطور يجذب نظر الجنس البشرى ويثير تأمله مثل حاكنا المستبد . فثلاثة أو أربعة منهم قد وصلوا إلى نسب هائلة بدأت تلتف حول الكرة الأرضية . والواقعة الغريبة فى هذا الشأن هى أنه من إنتاج الديمقراطية ، التى يلوح أن المونوقراطية (حكم الفرد المستبد) هى التى تواجهها فتعادلها وتحقق للناس إشباعاً عائلاً .

وإذ يكون الحاكم المستبد بالمجتمع فردياً خالصاً فى عمله ، فهو يسمى إلى الكسب الشخصى . أهذه هى غايته أم أنه سيتطور نحو غرض آخر إجتماعى أسى من ذلك ؟ إننا لنظن أنه بسبيل التدرب ليكون المدير المنظم للسلل الإجتماعى ، الذى سيختاره فى النهاية بطريقة ما ، وهو الآن يستولى على السلطة بموهبته ويستخدمها لصالحه أو توقيراطياً ، ولكن عليه أن يفيق من حالته الفردية ويعمل من أجل السلل عملاً اجتماعياً ، لا من أجل نفسه فحسب . وسيكون عليه أن يدير النظام الإجتماعى لا من الخارج بل من الداخل ، من حيث هو من مقوماته المضوية ، وبهذا الوضع تكون غايته هى الغاية النهائية لجميع الأنظمة ، وهى الحرية القائمة بالفعل حالياً فى العالم . وستكف سلطته عن كونها سلطة هوى أو حتى سلطة بطريارية ، وإنما سلطة تنظيمية ، وعسى أن تغدو سلطته دستورية ، مثل سلطة رئيس الولايات المتحدة . إن نعمة عالمنا اجتماعياً فيدرالياً يتخذة رئيساً له . وعلى مثل هذه المنظمة يلقى جزاءً ملائماً ، وهو جزاء لا يقرره مع ذلك هو نفسه لنفسه . وقد يبدو أن الملكية الجماعية القادمة تدعوه ، وأنه الآن يتأهب لآراء رسالته التنظيمية فى المستقبل ^(١) .

(١) س ٣١٩ — ٣٢٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ — ٣٣٤ من :

Denton J. Sinder; Social Institutions (St. Louis, 1901).

ففي نظر « سنيدر » ، بمباراة أخرى ؛ كانت دولة الاشتراكية أو كما يطلق عليها « ديمقراطية الحاكم الفرد » تُتصور كشكل نهائي لنظام حرية الإرادة . وقد قام هو و « بروكبير » بدور فعال في السياسة المحلية وكان (بروكبير) نائباً لحاكم ميسوري (١٨٧٦ - ١٨٨٠) .

وقد اتجه « هاريس » من جهة أخرى نحو التربية القومية ، وقام بمساهمة الرئيسية في هذا المضمار . فقد حاول بوصفه وكيلاً للتربية والتعليم في الولايات المتحدة ، أن يضع فلسفة « سانت لويس » موضع التنفيذ ، وذلك بنشرها كمنظرية في التربية ، ويتقدم نظام التعليم القومي الشعبي على أنه ذروة تحقيق الحرية . « إن التربية هي عملية اختيار النظام الإجتماعي ووضعه بدلاً من الشهوة الحيوانية . إنها التخلي عن حرية اللحظة من أجل حرية الأبدية » .^(١)

وحين علم « برنسون ألكوت » بكل هذا ، أثناء زيارته « لسانت لويس » أصابه الدهول . فقد كان ذلك صرخة آتية من بعيد من نزعة الفكر المتعالى في نيوانجلند التي ترعرع في كنفها ، وكانت هذه أيضاً دعوة له ، وذلك لأنه أدرك في التو أن اهتمامه الخاص في الترابط الروحي يمكن أن يتناغم مع هذه الصورة الهيكلية للديمقراطية . وقد كان خلف مدرسة صداقة الصيف للفلسفة (١٨٧٧ ... ١٨٨٧) التي أسسها (ألكوت ، وهاريس) هذا الأمل في الجمع بين نزعة الفكر المتعالى في « نيوانجلند » ، والثالية الديمقراطية الغربية في صعيد واحد . ولكن الشرق والغرب قد التقيا فقط في « الكنكورد » ذلك أنه في ذلك العهد لم تبق لأية حركة حيوية كافية لدفع عجلة تقليد فلسفي رئيسي .

(١) وردت في :

Payson Smith : « In Appreciation of William T. Harris » ,
The Educational Record, XVII (1936), 134.

وثمة حافز منفض للمثالية الديمقراطية الميجيلية أتى إليها من ناحية هي بالأحرى لا تمثلها . لقد كان « دكتور إليشا ملفرد » الموقر رئيساً أسقفياً للأبرشية، وكان في سنى حياته الأخيرة (١٨٨٠ — ١٨٨٥) محاضراً في حلقة كبردج اللاهوتية ، وكان باحثاً أكثر منه واعظاً . وقد أنفق سنوات عديدة من الدراسة في ألمانيا ثم صديقاً شخصياً « لفردريك دينسون موريس » وهو أنجليكاني هيجيلي ومصلح . وعند عودته للولايات المتحدة نشر (١٨٧٠) كتابه « الأمة » وهو كتاب ظفر بمكانة عظيمة بين قراء الفلسفة واللاهوت على حد سواء ، وقد أتبعه سنة ١٨٨١ بكتابه « جمهورية الله » وفيه غدت المضمين الدينية لزعته القومية أشد وضوحاً . وبعد كتاب « ملفرد » « الأمة » من عدة طرق نصاً بروتستانتياً مزاملاً لكتاب « برونسون » الجمهورية الأمريكية الذي كثيراً ما يستشهد به في كتاب (ملفرد) . ولكن تأثيره وغايته مختلفان . فبدلاً من أن يحيط الدستور الأمريكي بهالة ، عمل على نقل بؤرة الإتياء من السياسة في الديمقراطية، إلى التعبير الدينى عن المثل العليا للديمقراطية ، وبذلك زود المبدأ الإجتماعى بدافع إضافى . إن الإشتراكية المسيحية في الولايات المتحدة ، على خلاف الإشتراكية المسيحية في إنجلترا ، انتشرت أولاً بين الجماعات اليوطوبية وقد أدخل (ملفرد) إلى أمريكا التصور القوى « لملك الله » التى بشر بها « كوليرد » و « توماس أرنولد » بقاعلية عظيمة فى إنجلترا .

وفى المقدمة نوه المؤلف بفضل (السيد موريس) الموقر من لندن، وهيجل وشتال ، وتيندلنبرج ، وبلتشلى . والطبيعة الميجيلية لكتابه واضحة حتى بدون هذه الإشارة الصريحة لمصادره . فهو يبدأ بالآتى :

« هنالك حركة نحو تحقيقها بالفعل فى القوانين والنظم القومية ، وهى الوجود الضرورى للأمة ذاتها ومن ثم تغدو الأمة موضوعاً للمعرفة السياسية » .

« وهذا التصور للدولة من حيث هو مشتمل على الوحدة والاستمرار ، الذي هو شرط العلم السياسي ، هو الذي يقف ضد السياسة التجريبية والسياسة البرجاءية ... هو منطق مفترض في السياسة — إذا كانت السياسة موضوعاً للمعرفة — ولكنه منطق يشكل في التصور الضروري ، ويتجلى في تحقق الأمة بالفعل ، وليس صوراً عقيمة للمنطق كما كان الأمر في تصورات المدارس . في هذا التصور ، يحتفظ فقط بما يعمل عملاً سليماً ، ولكن العلم السياسي هو فهم القانون الذي يعمل بمقتضاه والشروط التي يتم في كنفها .

« إن الأمة هي كائن عضوي أخلاقي »^(١)

ويمثل « ولقد » الإرادة العضوية للشعب ، وهي صاحبة السيادة ، على أنها تحقق فعلي لأشخاص أعضائه . فكل فرد له « حقوق الطبيعة البشرية ما دام الإنسان قد صنع على صورة الله . وتحقيق هذه الحقوق الطبيعية يتم من خلال الحقوق الوضعية أو المدنية . وهذا يعني أن الحق يلزم أن يكون له نظام يتحقق فيه »

إن الدستور صاحب السيادة أو « الدستور الحقيقي للأمة » يشكل ذاته بتفنين دستور مشروع ، وتشكيل حقوق دستورية . فالنظام الشرعي ليس غاية في ذاته وإنما « قيمته مستمدة فحسب من الحياة التي يحافظ عليها » . ومن ثم فمثل الشعب ليس مسئولاً أمام دائرة إشتغائية معينة أو مصلحة خاصة ، ولكنه « مسئول فحسب أمام الأمة وأمام الله » عن التطوير الشخصي لكل عضو في الأمة .

ومن ثم فروح الإتحاد هو في الباطن ، روح عمل أو مصلحة خاصة تسعى

Elisha Mulford: The Nation ; the Foundations (١)
of Civil Order & Political Life in the United States
(Boston, 1381) pp. V—VII.

للتحكم . والروح القوي هو تقيض لروح أعضاء الكومنولث وهو يسعى لاستقلالها .
فالحرية تقتضى اعتمادهم على الأمة . وفي الظاهر النزعة القومية تقيض للنزعة القومية
الإستعمارية ، ذلك لأن الإمبراطورية هي شعب كرتس جهده للتوسع أكثر
منه للحرية .

وفي « جمهورية الله » نرى « ملقود » هذا المبدأ الأخير وطوره إلى نظرية
للكنيسة العالمية . إن الله يدعو الأمم ، فهي جميعاً مقدسة ، هي شعوب مختارة ،
مهمتها واحدة ، ألا وهي فداء الإنسانية . هذا الإدماج للثمة المدنية والإفعال الديني
مع القومية الديمقراطية دلّ على أنه قوة فمالة في المجتمع الأمريكي لا أقل منه في
أوروبا . فالواضح أن هذا الإدماج زود الإصلاح العلماني بدافع ديني ، وبذلك
سلب الكنائس احتكارها المزعوم « للروحية » . والواقع أنه جند الكنائس
للقضية الإجتماعية . ولكن كان لهذا الإدماج مغزى أبعد ، ذلك أنه زود النظام
الذي بدا مغرطاً في الأكاديمية بمعنى إجتماعي عام . وفي نظر كثير من المثاليين
الأكاديميين ، جاءت هذه الصور للفلسفة الهيجيلية بمثابة إيمان ، وأعطتهم ميداناً
للتفاني الديني فشلت الكنائس في إعطائه لهم . لقد جاء جيل من رجال الدولة
الفلاسفة في السياسة الأكاديمية والقومية معاً .

وخرجت أيضاً من هذه المثالية فلسفة التربية وللأخلاق الإجتماعية كان لها
مفعول ثوري على الثقافة الأمريكية وزودت الديمقراطية بمذهب شامل للفكر
والعمل . إن تصور الحرية القومية كههدف إيجابي لا بد من الوصول إليه من
خلال « التحقق الفعلي لقدرات جميع المواطنين ، هذا التصور زود نظام المدارس
العامة بمغزى واسع ور بطهر بطلاً مباشراً بالتجربة الإجتماعية خارج المدرسة . وقد
قال أحد هؤلاء المعلمين عن المثالية :

« لسنا في حاجة أن نهتف لهيجل » يالورد . . يالورد » ، ومع ذلك

فلا يسعنا إلا أن نقر بأسباب تذبذبه . إن مذهب السلطة الإستبدادية المطلقة ، الذى شكل منه الكثيرون روحاً خبيثاً ، ليس له بالإنسان الذى يجعل نفسه على صورة الله إلا شأن ضئيل . وهو بالأحرى يرتبط بالمساهمة فى الشروط اللازمة لتقدم فلسفى ولاهوتى ، بدونه تغدو نظرية مفككة أو مستحيلة . فالتجربة يجب أن تكون قاضية . هذا ، فى كلمة واحدة هو اكتشاف « هيجل » الحدث الهام فى عصره » (١) .

هذا الإيمان بأن « التجربة يجب أن تكون قاضية لادها » غدت القضية الجذرية للفلسفة الأمريكية والديمقراطية الأمريكية معاً . وثمة تصريحات أدلى بها اثنان من قادة هذا الإيمان تميّنا على أن نستنتج كيف حقق هذا الإيمان نصجاً مذهياً وفنياً تكنيكياً .

« إن الذهن هو كل عضوى تكون من فرديات متعاونة ، بنفس الطريقة تقريباً التى تتألف بها موسيقى أوركسترا من أصوات مختلفة ولكنها مرتبطة . ولا يمكن لأحد أن يرى من الضرورى أو المقول تقسيم للموسيقى إلى نوعين ، موسيقى تنشأ عن الشكل وموسيقى للآلات الخاصة ، وكذلك ليس هنالك نوعان من الذهن ، الذهن الإجماعى والذهن الفردى .

« إن وحدة الذهن الإجماعى تتألف لا بالاتفاق ولكن بالتنظيم ، فى النفوذ المتبادل فى أوعلة الأجزاء ، وبفضل هذا التنظيم كل ما يتخذ مكاناً فيه مرتبط بسائر الأجزاء ، وناتج بذلك عن الكل . وقد تختلف عما إذا كان هذا التنظيم ، تنمياً متصلاً كما هو الشأن فى الأوركسترا ، ولكن لا يمكننا أن ننكر ، أن صوته ، سراً أو غير ذلك ، هو تعبير عن تعاون حى .

« إن الوعى الإجماعى أو الشراية بالمجتمع ، غير منفك عن الوعى بالذات ،

(١) ص ١٨٧ من :

M. Wenley - Contemporary Theology and Theism (N. Y. 1897) p. 187.

«ذلك لأننا لا نكاد نفكر في أنفسنا إلا بالإحالة على فريق إجتماعى من نوع ما،
أولاً نكاد نفكر في جماعة ألهم إلا بالإحالة على أنفسنا . فالأمران يمتضان معاً ،
وأن ما نكون على بيّنة منه بالفعل هو مركب يتعاون بين الشخصى والإجتماعى
يبتأ كد جانبيه الخالص حيناً وجانبه العام حيناً آخر .

إن الأنا والمجتمع يولدان توأمين ، فنحن نعرف أحدهما مباشرة مثلما نعرف
الآخر ، وفكرة أنا منفصلة مستقلة ليست إلا وهماً .

« أن نظامنا الديمقراطى يستهدف أن يكون تنظيمياً أوسع للوحدة الأخلاقية
ويقدر ما يكون كذلك في شعور الفرد ، فإنه يحتضن هذا الموقف الصريح الواضح
من رفاقه . «إننا كوومنولث بالفكرة وفي نطاق واسع بالفعل — وكل منا عضو في
هذا الكوومنولث بإرادته وذكائه . مثلما نحن أعضاء فيه بالضرورة ، وبمقتضى هذا
يكون الإحساس الإنسانى بالولاء نحو الكوومنولث بين أولئك الذين هم أعضاؤه
الواحد منهم والآخر إحساس قوى بالطبع

« إن ذات الحقيقة المتمثلة في أن زمناً قد اطرح جانباً جميع ضروب البناء
الإجتماعى هى حقيقة ملائمة لاستمرار الإنتاج ، مادامت تعنى أننا عدنا إلى
الطبيعة البشرية ، إلى ماهو ثابت وجوهري ، والسجل للناسب له هو العامل
الأساسى الذى يزود أى إنتاج للذهن بالحياة » (١) .

« ما دام المجتمع الديمقراطى ينبذ مبدأ السلطة الخارجية ؛ فيلزم أن يجد
هوضاً عنها في الاستعداد الإرادى وللصلحة الطوعية ، وهذان يمكن خلقهما
بالثبية فقط . ولكن هنالك تفسيراً أعمق . إن الديمقراطية هى أكثر من شكل
للحكومة ، هى أولاً ضرب من العيشة للترابطة ، ومن التجربة المجتمعة المشتركة

(١) من ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١١٢ ، ١٧٦ من :

Charles Houston Cooley : Social Organization; a study of
the Larger Mind (N. Y. 1912).

والإتشار في المكان لعدد من الأفراد الذين يشتركون في مصلحة واحدة، بحيث يلزم لكل منهم أن يربط تصرفه بتصرف الآخرين ، وأن ينظر في تصرف الآخرين لكي يحدد طبيعة تصرفه واتجاهه . فيناول إسقاط تلك الحواجز الخاصة بالطبقة والجنس وأرض الوطن، وهي التي تحول بين الناس وبين إدراك الأهمية الكاملة لنشاطهم . ونقط الاحتكاك التي يتزايد عددها وتنوعها تنم عن تعدد أكبر في المثيرات التي يلزم للفرد أن يستجيب لها ، وهي بالتالي تجزيه على التنوع في تصرفه . فهي تضمن التحرر لقواء التي تظل مكبوة طالما كانت البواعث على الفعل جزئية .

« إن توسيع مجال الإهتمامات التي يساهم فيها الأشخاص، وتحرير عدد أكبر من القدرات الشخصية التي هي طابع الديمقراطية ، ليست بالطبع ثمرة التشاور والمجهود الشعوري . وعلى العكس فهي نتيجة تطور ضروب الصناعة ، والتجارة والرحلات ، والهجرة ، وشبكة المواصلات ، وهي تتدفق من سيطرة العلم على الطاقة الطبيعية . ولكن بعد أن وجدت فردية أعظم من جانب ، وجماعة لها اهتمامات أوسع من جانب آخر ، فقد أصبح أمر تأييدهما مرهوناً بالمجهود المدرس المروى فيه . فمن الواضح أن مجتمعاً قد كتب عليه التوزيع بين طبقات منفصلة ، يلزم له أن يرى بصدد هذا أن الفرص العقلية متاحة لكل بشروط متكافئة وميسورة » (١)

(١) ص ١٠١ — ١٠٢ من :

John Dewey : Democracy & Education ; An Introduction
to the Philosophy of Education (N. Y. 1916).

٧ — المساواة والتضامن

« إن حكومة ديمقراطية فاسدة لا بد أن تفسد الشعب في النهاية ، وحين يتعدو الشعب فاسداً فليس هنالك بعث . فتذهب الحياة ، ولا يبقى إلا الجيفة ، وإنما تركت لكي توارى محارث القدر التراب بعيداً عن الأنظار .

«والآن إن هذا التحول للحكومة الشعبية إلى حكومة إستبدادية من أسفل نوع وأخطه ، وهو الذي لامرته من أن ينجم عن انعدام المساواة في توزيع الثروة ، هذا التحول ليس بالأمر الذي يحدث في المستقبل البعيد . لقد بدأ من قبل في الولايات المتحدة ، وهو يمضي بسرعة تحت عيوننا . أما أن هيئتنا التشريعية تفسد كفايتها بانتظام ، حتى إن الأشخاص الذين على أسمي خلق وأعلى همة قد قد اضطروا أن يتجنبوا السياسة ، وحيل سمسار الأوراق المالية لها شأن أعظم من سمعة رجل الدولة ، وأما أن التصويت يتم بهوراً كبيره وقوة المال تنزايد ، أما وأنه من الأشق تنبيه الشعب إلى ضرورة الإصلاحات ، ومن الأصعب تنفيذ هذه الإصلاحات ، أما وأن الاختلافات السياسية لم تعد الاختلافات على المبدأ ، والأفكار المجردة تفقد قوتها ، أما وأن الأحزاب أخذت تخضع لأوليغاركية الحكومات ودكتاتوريتها ، أما والأمر كذلك فتلكم شواهد على الانحلال السياسي (١)

لقد غدا الديمقراطيون الفاحصون على بيئة متزايدة بأنه ليس النظام الحزبي وحده الذي لم يكن يعمل عملاً سليماً وإنما النظام الاقتصادي بأمره أيضاً . فلقد كان من المستحيل ، وبخاصة بعد الكساد الشديد في السبعينيات ، الاحتفاظ

(١) ص ٥٢٢ — ٥٢٣ من :

Henry George : Progress and Poverty (Modern Library edition; N. Y. 1929).

بالإيمان في التقدم كما كان يبشر به .. كما أثبتت « هنري ديماست لويدي » ..
كنتيجة لذلك أن الثروة لا تؤدي إلى الكومنولث وأن حكومة السراة قد وضعت
قبضتها على الحكم . وتنتج عن ذلك الشعار : « الثروة ضد الكومنولث » وإذا
كان للديمقراطية بقاء فلا بد من العودة إلى المساواة .

لقد كانت المشكلة واقعية وعملية بعمق ، وبالمثل كانت حاولها النظرية مستوحاة
من التجربة العملية مستهدفة أن تكون نافعة . وفي نظر علماء السياسة المسلمين ،
كانت النظريات المنبثقة من الواقع الوطني هي نظريات « هنري جورج » عن
« التقدم والفقير » (١٨٧٩) و « إدوارد بللاي » عن المساواة (١٨٩٧) والمجلدات
التي تؤلف الإيمان الشعبي ، كانت مليئة بالأخطاء الفنية ، ولزاعم الفضاضة ،
ومع ذلك فلا يمكن استبعاد هذه المؤلفات على أنها مؤلفات غير فلسفية وذلك لأنها
تشخص المجتمع الأمريكي بطريقة أشد أنراً من المؤلفات المعاصرة لها الأقرب إلى
العلم . فإن كتابها نجحوا في أن يصدر تقدم عن وجهة نظر إيمانهم الديمقراطي
الخاص ، بحيث أن حجبهم كانت تستصرخ المجتمع الذي تنقده ، والذي هم
عينات عامة منه . مثل هؤلاء الفلاسفة الديمقراطيين يمكنهم أن يغيروا تغييراً تاماً
طابع الاقتصاد السياسي ، ويزودوه باتساق العلم الحقيقي و يقينه ، ويجعلوه متعاطفاً
متعاطفاً كاملاً مع تطلعات الجماهير التي ظل عهداً طويلاً نائباً عنها^(١) . ومؤلفات
كهنه هي متأهبة دائماً للوعن في زمن الشدة ، ولا زالت محفوظة بين رفوف
الكتب الأمريكية العظيمة لتنفذ عنها الفبار حين تدعو أزمة كبرى أو كساد
طارئ ، إلى تمنن ذى بال .

ومن الممكن أن نفسر ما في كتاب « هنري جورج » « التقدم والفقير » من

قوة بعض التفسير في كونه نشأ مباشرة من آلامه وملاحظاته حين كان عاملاً شاباً في مطبعة ومراسلاً في كاليفورنيا أيام ارتفاع الأسعار ، فقد قضى عليه بالفقر في موطن من أكثر مواطن الطبيعة سخاء وإغداقاً بالثروة . وقد هاجر من « فيلادلفيا » وكان يحاول جاداً بتفسير يقظ أن يندو غنياً حكيماً متبهماً تعاليم (بنيامين فرانكلين) في الحصافة ، وحسن التدبير ، والفضيلة . وبينما كان يجاهد جهاد الطلبة النشيطين النموذجيين ، بدأ يرى رؤيا ويحلم أحلاماً وكتب إلى شقيقته في الشرق :

« كم أحن إلى العصر الذهبي ، إلى العصر الأثني (عصر حكم المسيح ألت) سنة على الأرض) حين يكون كل فرد حراً أن يتبع أفضل دوافعه ، وأنبلها ، متحرراً من القيود والضرورات التي تفرضها عليه حالة مجتمعه الراهنة ، وحين يكون لأفقر الناس وأقلهم شأنًا فرصة استخدام جميع اللكات التي وهبها الله إياه ، ولا يكون مجبراً على أن يكذب ويكدهح أفضل أيام حياته ليمتضى مطالب لا تزيد إلا قليلاً على مطالب الحيوان .

« وليس مما يدعو إلى أي عجب أن يشتهي الناس الذهب ، وهم عازمون على أن يضجروا بأي شيء مهما يسكن في سبيله ، فهو الذي يرضى كل شيء . — أنبل رغبات قلوبهم وأقدسها ، وممارسة أنبل قوام — بالأسف إننا لا يمكن أن نقتنع أبداً أليس كذلك . . . من يدري ؟ إنني لأشعر أحياناً بالألم إزاء ذلك النزاع الوحشي في حياتنا المتحضرة أعلى تحضر ، وأظن أن من الخير لي أن أهر المدن والأعمال بمشودها ومجاهداتها واهتماماتها . أهر كل هذا مما وأجد مكاناً ما عند سفح التلال يلوح معتماً أزرق على البعد ، وهناك يمكنني أن أجمع من أحب ، وأعيش قائماً بما تمنحني الطبيعة ومواردها الخالصة ، ولكن

وأسفاه ، المال ! ، لئال مطلوب حتى لتحقيق ذلك » .^(١)

وإذ حيرته وتبطل عزيمته ما هنالك من تناقض في ذلك الفقر الذي يربض بين
فيض الخيريات الطبيعية ، صدم وهلع حين ذهب إلى نيويورك (في بعض
الأعمال) رأى هذين الطرفين النقيضين لانعدام المساواة الاجتماعية : الفنى والفقر ،
جنباً إلى جنب . لقد كانت هذه في جنورها نفس مشكلته ، ولذلك أقسم أن يجد
لها حلاً . لقد كان مقتنعاً بإيمان الطفولة ثم بالتجربة ، إن الله كريم ، وأن محاولات
« مالتس » في أن يرجع الشقاء إلى الحاجة إلى الطعام محاولات كافرة . وكان
يتحدث باستمرار عن « جود الخالق » وفضلاً عن ذلك كان يعتقد في العدالة
الإلهية ، في « نسق طبيعي » أو نظام إجتماعى بمقتضى إرادة الله . فلما نسان بين
حقوق طبيعية أخرى ، « الحق الطبيعي في الملكية » حق مقدس ، مؤسس على
عناية الله بالناس جميعاً على حد سواء واعتبر « جورج » إن إنكار مثل هذه
الحقوق هو إنكار جاحد لنظام الله .

هذا الإيمان كان مختلفاً غاية الاختلاف عن الإيمان الهيجلى ، في مملكة الله
تهض في صميم المجتمع . ذلك لأن اشتراكية الدولة وشيوعيتها كانتا مرتبطتين معاً
في ذهن « جورج » بالجماعات اليوطوبية « إن الاشتراكية في أى شيء تقترب
من هذه الصورة ، لا يستطيع المجتمع الحديث أن يحاولها بنجاح . إن القوة
الوحيدة القادرة عليها — إيمان قوى حازم — مطلوبة ولكنها تضؤل يوماً
بعد يوم »^(٢) .

(١) س ٣٠ — ٣١ من :

George Baymond Geiger : The Philosophy of Henry
George (Grand Forks, N. D. 1931).

من خطاب لأخت جورج بتاريخ ١٦ من سبتمبر سنة ١٨٦٩ .

(٢) المصدر السابق س ٣٢٠ .

ويجربى مع اعتقاد « جورج » فى الملكية الخاصة ، اعتقاده فى أن ليس هنالك صراع فطرى « جيلى » بين رأس المال والعمل .

إن العمل ورأس المال ليسا إلا شكلين مختلفين لنفس الشيء ، لكذلك الإنسانى . فـرأس المال وليد العمل هو فى الحقيقة العمل منطبقاً على المادة ، ومن هنا ، المبدأ الذى يعمل فى كنف ملائسات تبيح التنافس الحر ، على أن يصل بالأجور إلى مستوى مشترك ويصل إلى مساواة جوهرية ويعمل على إقامة هذا التوازن بين الأجور والفائدة ، والاحتفاظ به . . . إن الفائدة والأجور يلزم أن يرتفعاً معاً وينخفضاً معاً (١) .

لقد تعلم معظم هذا من كتاب « جون ستوارت ميل » « الاقتصاد السياسى » ، وكان يعتبر « المبدأ » كجزء من نظام عادل طبيعى . وبالمثل أخذ كأمس مسلم به أن تقسيم العمل غير مقيد ، ودعاه « عملية تكامل لتخصيص الوظائف والقوى » وهى التى تمنى بالناس معاً إلى تنظيم إجتماعى .

وعلى أساس هذه المبادئ صاغ ما أطلق عليه « قانون التقدم » وقد قصد به مرشداً لنظام من الإنتاج يمكن الناس من إتفاق الحد الأقصى من الطاقات البشرية فى القيام بالتحسينات والحد الأدنى فى « مجرد المحافظة على البقاء » .

« إن الناس ينزعون نحو التقدم حين يشتد اقتراحهم بعضهم من البعض الآخر ، ويتعاون كل منهم مع الآخر ، فتزيد القوة العقلية التى يمكن أن تسكرس للتحسين ولسكن ما يكاد الصراع يثور ، أو الترابط ينمى انعدام المساواة فى الظروف والقوة ، حتى يضمف هذا الميل للتقدم ويسوق ويعطّوَح به فى النهاية » (٢) .

(١) نفس المصدر من ١٩٨ — ١٩٩ .

(٢) نفس المصدر السابق من ٥٠٨ .

هذه الصيغة ليست قانوناً للتاريخ بقدر ما هي وصف مرشد للسعادة . إنها قانون أخلاق ، فلقد كان « جورج » يسخر من فلسفة التاريخ سخيرية « شوبنهاور » (١) .

إذا كان التقدم يعمل على إجراء تحسين في طبيعة الإنسان و بالتالى يفضى إلى تقدم أبعد مدى ، ولئن كان من الممكن أن يحدث انقطاع طارئ ، فإن القاعدة العامة هي أن التقدم يمكن أن يكون مستمراً وأن الارتقاء قد يقود إلى ارتقاء ، والمدنية تتطور إلى مدنية أعلى . وليست القاعدة العامة فقط ، بل القاعدة العمالية أيضاً هي على عكس هذا . فإن الأرض مقبرة الإمبراطوريات الميتة مثلما هي مقبرة الموتى من الناس . فبدلاً من أن يجعل التقدم الناس صالحين لتقدم أعظم فإن كل حضارة كانت في زمانها تبلغ من النشاط والحياة والرفق ما تبلغه حضارتنا الآن توقفت من نفسها عند حد . « (٢) » .

وعلى ذلك لم تكن مشكلة التقدم ، مشكلة تاريخية ، ولكن مشكلة أخلاقية واقتصادية . ففي كنف أية ظروف انتهك (قانون التقدم) ؟

إن إجابة « جورج » غاية في البساطة . فالتجمع يولد الإزدحام والإزدحام يرفع أجر الأرض ، وانعدام المساواة في الأجر يولد « دخلاً غير مكتسب » لأولئك الذين يمتسكرون الأرض ذات القيمة . فإذا أخذت فوائد صاحب الأرض منه ، صيحت المساواة ، وتحقق التقدم من جديد .

ومن سوء حظ « هنرى جورج » أن آلاف الفلاحين الأمريكيين الذين اقتنعوا بأنه قد اكتشف سبب الفقر ، لم يكن لديهم حماس للعلاج الذى قدمه ، وآلاف عمال الحضرة الذين كانوا متحمسين لهذا العلاج الذى قدمه ، لا يمكن أن

(١) ارجع إلى المصدر السابق ص ٣٣٠ — ٣٣١ لمناقشة إثارة « جيجر » لشوبنهاور على كل من هيجل وسبسر .
(٢) المصدر السابق ص ٤٨٥ .

يقنعوه بمحاسن الاشتراكية . ومع ذلك فقد حقق « جورج » هدفه فلسفياً . أيقظ مواطنيه إلى الفوائد « غير التقليدية » التي وضعت فيها ثروة الأمة ، وبخاصة ثروتها في الأرض ، وإلى الموارد الطبيعية المتاحة « بجود الله » لو أن الناس « اتحدوا في ظل المساواة » .

إن ما فعله « هنرى جورج » لكي يوظف في الأمريكيتين روح الأمل في القضاء على الفقر من خلال الرقابة الشعبية على الموارد الطبيعية فعله (إدوارد بللاى) . لكي يوظف فيهم إحساساً بالتقدم الذى يمكن أن يتحقق بالفعل من خلال استخدام قائم على قدر أكبر من المساواة والنظام للموارد الصناعية ، وللاستثمار الصناعى . قروايته « النظر إلى خلف » (١٨٨٨) — خلقت حركة إجتماعية قومية أسرت خيال طوائف عديدة من الطبقات الوسطى في جميع أرجاء لبلاد ، وخلبت اهتمامهم ، وقد أسست « أندية بللاى » في معظم المدن الكبرى ، ولا زال بعض منها قائماً إلى اليوم . ومن خلال ألوان النشاط في هذه الأندية نهض امتلاك الشعب للمنافع العامة ، وانضاف حافز جديد إلى النهضة الشعبية العامة في التسعينيات .

والاتجاه الفلسفى لقومية « بللاى » اتجه فذ . ففي شبابه كتب مقالاً بعنوان « دين التضامن » طور فيه إلى مخطط فلسفى الفكرة الشعبية الجارية في تلك الفترة . وهى أن هنالك في الإنسان قوى للجذب المركزى والطرد المركزى . والطبيعة والمجتمع هما ميزان قوى الجذب المركزى والطرد المركزى . وهذا الميزان هو جوهر ضامن ، فالإنسان كموجود طبيعى وموجود إجتماعى معاً هو جزء من كل عضوى ، ومع أن هذا التصور كان تصوراً شائعاً معروفاً للقومية الديمقراطية ، فإن بللاى أخذ به بدرجة أكبر من الجدة ، من معظم زملائه الديمقراطيين . ثم جاء إليه إلهام فذ : دَعِ العمل يصطبغ بالصبغة الإجتماعية ، وتمدّد . يتم تضامن الناس ، فليكن العمل واجباً قومياً .

« فالقوميون يمكن أن ينهضوا مما باستعدادات للاحتفاظ بشرط لصفة المواطن لا يقبل نقضاً ولا إبراماً دون ما اعتبار لتلك الخدمات النوعية النسبية التي يؤدها مختلف المواطنين . ومن ناحية أخرى بدلاً من أن يترك للمواطن أن يؤدي مثل هذه الخدمات ، فإذا لم يفعل تهددته الجماعة ، ينبغي أن ينص قانون مدسوق على ذلك كواجب مدني مماثل لأداء الضرائب المختلفة والخدمة العسكرية ، وهي الواجبات التي تقع على كاهل المواطن من أجل أن يعم "خير العام الذي يساهم فيه المواطنون جميعاً على قدم المساواة" (١) .

ومن أجل إنجاز تنظيم العمل كخدمة قومية ، اتخذ « بللامى » وأنديته إلى حد كبير على تأميم المرافق فكان لابد من القضاء قضاء تاماً على التنافس من حيث أنه منبث كل شر . وهذه « الأخوة » تشمل بنى البشر كلهم . وعمله مغزى أن برنامج التأمين لم يتضمن تصوراً قومياً للتضامن . فأخلاقيات الحركة كانت أخلاقيات إنسانية وعلمية . فكل الناس متساوون لأن لكل إنسان « قيمة الفرد وكبريائه » وهذا الكبرياء الذي يتألف من صفة الطبيعة البشرية واحد في جوهره في جميع الأفراد ؛ وعلى ذلك فالمساواة هي المبدأ الحى للديمقراطية (٢) .

وقد حاول « بللامى » في كتابه «المساواة» أن يدافع عن هذا التصور عن «أخوة الإنسانية» وأن يخطط لنظام إقتصادى تكون فيه جميع الظروف المادية في خدمة هذا الكبرياء الباطنى والتكافؤ في الفرد . وعلى ذلك فينبى بضحي بالمثل الأعلى عند « اليانكي » في الاستقلال الفردى، يعيد « بللامى » تأييد الإيمان الأمريكى

Introduction to the American Edition; in (١)
G. B. Shaw (ed), The Fabian Essays in Socialism (N. Y. 1890), p. xvii.

(٢) انظر ص ٢٦ من :
Edward Bellamy : Equality (N. Y. 1934).

التقليدى فى الصفات الأخلاقية للفرد ، ويجعل برنامجها الجماعى ملائماً للطبقة الوسطى . وهو الضمير البروتستانتي لبيته .

إن نظرية التضامن التى دعا إليها « بللاى » وقادة الطبقة الوسطى فى زمانه أخذت بالتعاون الطبقي كأمر مسلم به . هذا الإيمان لم يكن مجرد ثمرة لترسهم بمشكلات العمل ، وإنما ظل هذا الإيمان جوهر الإيمان « بعامة الناس » وهذا الإيمان هو أقل الأشياء شيوعاً فى الدلالة على النظريات الديمقراطية ولكن بالإضافة إلى ذلك فهو مؤسس فى عظم باق من العاطفية والحماس لا يسمع أى عرض للفكر الأمريكى أن يتجاهله . لقد كان حسن الحظ أكثر من الحسك السلم هو الذى زود الولايات المتحدة باشتراكيتها القومية قبل أن تطلق ماركسيته . ونجم عن ذلك أن التمسجين بيننا للتضامن وللخدمة القومية الإجبارية (فى حالة « بيللى » ميلشيا صناعية) كانوا فى عمومهم مجموعة متفرقة لا طموح لها من الفقراء الذين يحبون الإنسانية . فهم لم يكونوا أصحاب وعى طبقى كما لم يكونوا مناضلين دوليين . فنفس هذا الإنجيل لو اعتقدت فيه منظمة من المحاربين للغويين على أمرهم لكانت له فى سرقة ثورية ^(١) . لقد كانت الاشتراكية القومية الأمريكية قبل الماركسية ولكنها كانت بعد الثورة . كانت تعليقاً على تجربة أجيال سابقة فى النضال . لقد كان هنالك إقرار أكثر بالصراع الطبقي فى سياسة ونظريات « جيمس ماديسون » و « كالهون » و « بريان » و « باودرلى » ، « و كارنجى » . حين كان هنالك جهد واع لتجنب مزيد من النضال . لقد كان وراء الدعوة إلى التعاون ذكريات الصراع للمرة ، كانت فلسفة البراءة الصناعية ولكن لها نضج

(١) ما برح فى وسعنا أن نطلع إلى سنة ٢٠٠٠ التى كان « بللاى » ينظر منها إلى وراء . ومن هذه النقطة فى منتصف الطريق كان يبدو مؤكداً على أى نحو أن الاشتراكية الوطنية الأمريكية قد ماتت وانتهت . ولوح من الراجع ، مع ذلك ، أن الاشتراكيين الوطنيين الأمريكين فى سنة ٢٠٠٠ بعد الميلاد ، لن ينظروا إلى وراء حتى يكتشفوا قرابة « بللاى » لهم ..

سياسي . هذه الملابس التي اكتنفت الاشتراكية البورجوازية الأمريكية ،
تتطلب منا تفسيرها على أنها منبثقة من صميم البلاد وليست امتداداً للحركات
الأوروبية . وتتطلب منا تقييم صفاتها الطوبائية والدينية بطريقة قد تبدو للأوروبيين
ساذجة سذاجة الأطفال . في أمريكا مثل هذا الدين لم يكن مخدراً للناس كما لم
يكن ميثولوجياً سابقة على العلم ، بل كان ميثولوجياً مؤلفة بناية لتوقظ البيوريتان
من إحساسهم الكاذب بالأمن :

الفصل الرابع الأرثوذكسية

١ — الفلسفة العلمية

« إن صفة المعرفة السليمة هي أن تتحلل إلى عدد من الأسئلة المأكرة الدافئة الوبيلة (إذا صح لي أن أستخدم هذا التعبير) ^(١) .

إن التعرف على المعرفة الحقيقية حين يراها الإنسان ليس أمراً أصعباً ، ولكن أن نفسر ما جعل الفلسفة تفسد ، ولم تستمر في البقاء في حالة يرى لها أمر صعب ومهمة ثقيلة . ذلك لأنه ليس من السهل تحديد حياة الفكر وليس من السار البحث عن علامات الحياة بين الميا كل . ونحن إذ نقفدى « يبيكون » سنميز الفلسفة الحية من الفلسفة الميتة ، وذلك بأن نبين ما إذا كانت الفلسفة تمارس وتتابع في « تقدم التعليم » بين جميع الفنون والعلوم ، أو ما إذا كانت تعلم وتهذب كادة خاصة في المعرفة . فثمة حقيقة جليلة ، وهي أنه في تقاليد المذهب البيوريتاني والاسنارة لم تكن هنالك تعاليم مخصصة تحمل عنوان « الفلسفة » . فاللاهوت والعلم والحكومة وحسب الإنسانية كانت جميعها فلسفية . كان هنالك تميز جار بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأخلاقية ، مماثل للتمييز الذى نهض به الآن بين العلوم الطبيعية والعلوم الإجتماعية . ولكن الفلسفة لم توجد كحقل خاص للبحث أو ككيان لنظرية . وقد كان هنالك إقرار بأن السعى عن الحقيقة فى كل مجال ، سواء أكان سعيًا موسوعيًا أو سعيًا متخصصًا ، فهو سعى فلسفى . وبذلك ازدهرت الفلسفة دون أن تعلم ، كانت روحًا ساريا في الفنون والآداب والعلوم دون أن

(١) الكتاب الأول القسم الخامس من :

تكون متميزة بذاتها ك موضوع خاص لاعتقاد أو لنظرية . ويجب علينا الآن أن نلاحظ كيف فقدت الفلسفة ارتباطاتها الحية بالثقافة العامة للشعب الأمريكي ، وكيف غدت مقررات إصطلاحية في مناهج الدراسة الأكاديمية . ويجب أن نلاحظ في عين الوقت كيف انفصل الدين والأخلاق بالتدريج عن روابطهما الفلسفية ، وأصبحا ، كما يمكن للفلاسفة أن يقولوا ، غير مستقرين .

وينبغي أن نميز الأرثوذكسيات الدينية والأكاديمية من النزعة المحافظة . فالنزعة المحافظة قد تكون فلسفية وقد لا تكون كذلك ، والأرثوذكسية قد تكون محافظة وقد لا تكون . إن الأرثوذكسية كمثل أعلى فلسفى ليس لها صلة مباشرة بالنزعة المحافظة الأخلاقية ، وهى تدل فحسب على أن الفلسفة قد حوّلت اهتمامها من البحث التأملى إلى الثقافة للنهجية . فالفلاسفة — بالمعنى الذى كانت تفهم به هذه الكلمة فى القرن الثامن عشر — كانوا باحثين (سواء طبيعيين أو أخلاقيين) ، ومع ذلك فى القرن التاسع عشر ، نشأ ضرب من الرين عرفوا بأساتذة الفلسفة . كانوا أولاً معلمين ، وكان طموحهم أن يكونوا أرثوذكس وأن يعملوا الحقيقة ، أى أن يتفقوا تلاميذهم النظرية الصحيحة ، وذلك باعتمادهم على أفضل الكتاب ، وباستخدام النصوص للتبعية ترتيباً منهجياً ، وبابتكار تعبيرات اصطلاحية جديدة . وبالمثل فقد رجال اللاهوت معظم اهتمامهم التأملى أو الفلسفى ، واكتفوا بتهذيب مذاهبهم من أجل صرح الإيمان ، وإيقاع الارتباك والخيبة فى صفوف رجال اللاهوت المنافسين . وباختصار ، إن تاريخ فلسفتنا الأمريكية يمضى بنا الآن إلى حجرات الدراسة والكليات وقاعات المناقشات والندوات . إن مقالة الرئيس « فرنسيس وايلاند » عن كتابه المدرسى المشهور فى علم الأخلاق ، يبسط المثل الأعلى للأرثوذكسية بوجه عام : إنها وقد قصد بها

أن تحقق أغراض التفاسفة ، فهدفها أن تكون بسيطة ، واضحة وتعليمية خالصة (١) .

٢ - الأرثوذكسيين المتحررين

لقد يتنا الجذور القومية للنزعة التحررية الدينية في « نيو إنجلند » وازدهارها عند « وليم إيلارى تشاننج » ، وعليها الآن أن نلاحظ كيف أن هذه النزعة التحررية المستلحة على نطاق واسع من المثالية الأفلاطونية والفلسفة الجمهورية ، غدت بالتدريج أرثوذكسية وحدوية ، وزادت نأياً عن أصدقائها المتفاسفين ، واشتدت تنافرها مع التيارات الأخلاقية الأمريكية .

لقد وجدت تحررية « تشاننج » إلهامها في كبرياء الطبيعة البشرية وأدارت ظهرها للمبادئ البالية ، لحجة الغاية المرتسمة ، وللدين الطبيعي عامة . لقد كان مذهب المنفعة منذ البداية في « نيو إنجلند » فوق كل شيء مذهباً كريماً يسمى بخير الجماعة الإنسانية ، منشغلاً بالثقافة الذاتية والتقدم الإجتماعي . وغدت الأرثوذكسية الوجدوية ، من جانب آخر ، بمنائيتها باللاهوت العقلي ، وفقرها من الوحي ، ومن المعجزات بدرجة أقل وحاسها القاتر للنقد على مستوى أعلى واستخدامها المتأنق للعقل على حساب التحررية ، غدت الأرثوذكسية الوجدوية نزعة طائفية إلى الحد الذي لا يمكن معه أن تعنى بالإهتمامات الفلسفية ، وبالتفاني العملي لأولئك المتحررين الذين كان حب الحرية عندهم إرتاً سياسياً وعاطفة متعالية . وحين فقد المذهب الوجدوي أعلام الفكر المتعالي ، فقد معظم ماله من نشاط فكري وتحررية أخلاقية . وقد استمرت الأرثوذكسية الوجدوية في الوجود أجيالاً عديدة كأرض

(١) ص ٤ من :

Francis Wayland : The Elements of Moral Science (Boston, 1849).

(١٣٢ - الفلسفة الأمريكية)

خصبة للمقول النامية ، ولكن هذه المقول عادة بحثت عن الضوء فيما هو أعلى ،
ونظرت بازدياد إلى أسفل حيث جذورها .

وتمت تدهور مماثل أصاب أحرار المفكرين الذين تضاءلوا ، فبدلاً من أن
يكونوا بين كبار رسل العصيان الأمريكي والثورة الجيفروسونية ، أصبحوا فرقة
صغيرة من « العقليتين » المناضلين . وحين خفت الجماس للثورة الفرنسية ، ولم تعد
« اليمقوبية » ثماراً هاماً ، اتبع أحرار المفكرين مثل « بين » في تركيز الهجوم
على تعصب رجال الكنيسة وعلى الإمتيازات الكنسية . وإلى عدة عقود (حتى
سنة ١٨٣٠) استتبع ذلك معركة مستمرة تركزت حول محاولات أنصار المشيخية
لكسب السلطان السياسي وهجمات المتحمسين الأرثوذكس (مثل جيديدياه
موروز) على الزندقة عموماً . وخلال تلك الأعوام لم يتلق الفكر الحر أى إلهام ،
فلسفى جديد . كان « أبيركتيلاند » عالمياً سابقاً ، و « صمويل أندرهيل » من
جامعة السكويكرز سابقاً ، وقد تزايد عند الإثنين الشك في بيئات المسيحية ،
وحالت دراسات « أندرهيل » الطيبة به إلى المذهب المادى . وحاولت « فرانسيس
رايت » أثناء جولات محاضراتها في أمريكا تقديم أفكار « بنتام » ، ودعا
« برانسون » إلى التوفيق بين المذهب العالمى الفرنسى والمذهب العالمى الإنجليزى .
وورغم جهود هؤلاء القادة القادرين لم يتم شيء ذو بال ، ولا شيء يقارن بنهضة
التهورية البريطانية . وحتى سنة ١٨٤٠ حين هاجر المفكرون الأحرار الألمان
ومعهم منابع ودوافع جديدة ، بأعداد كبيرة حيث لم تكن الحركة العلمانية تستميت
أبداً بالإلحاد كحطيف . وإلى أن وصلت مؤلفات « هكسلى » و « سبنسر » لم يكن
هنالك أى مثيل له شأنه للمجموعات الصغيرة من الراديكاليين الذين كانوا
لا يزالون يتبعون المذهب العقلى للإستنارة .

وما بعد نموذجاً للمذهب العقلى ليوم الآخر ، فلسفة « جوزيف بوشانان »

« (١٧٨٥ - ١٨٢٩) من « كتيبي » ، وهو تلميذ « لبنيامين روش » ، من أنصار « جيفرسون » للتحسين ، وكان صحفياً ومربياً ، حارب حرباً عنيفة وإن جاءت بالحسران - ضد القوى الناشئة للديمقراطية الجاكسونية ؛ والدين الإنجيلي .
 وكتابه : فلسفة الطبيعة البشرية (١٨١٢) ، هو حجة متينة البناء لعلم النفس العقلي (إن لم يكن لعلم النفس للمادى) مؤسسة إلى حد كبير على علم النفس « العاجي الشائع في اسكتلندة ، وهو يحتوى على أفكار « هيوم » و « هارتلى » .
 و « توماس براون » و « أرازموس داروين » . وقد نظر إلى الذهن على أنه جزء لا يتجزأ من الحكيان العضوى للمادى للإنسان ، وكنيجة « لقابلية الإنسان للتأثر الحسى » (كما دعاها روش) . وقد ظن « بوشنان » أنه من خلال التربية .. و « اكتساب العادات ، تبسط وحدة التأثير عند الإنسان انبساطاً مكثسباً ، وترتبط .. « المشاعر » بالأفعال . وقد أفضى به اهتمامه بضبط المشاعر بواسطة التربية إلى أن يكرس أخريات سنى حياته للإصلاح التربوى . وقد توسع في مناهج « بستالوزى » ،
 وكان يأمل بمذهبه أن تنتج العبقرية إنتاجاً يكاد يكون طوغ الإرادة .

« فى الطبيعة البشرية ، الإحساس هو المنبع الوحيد للفعل - القوة الوحيدة التى تدفع الإنسان كله إلى الحركة ، ونحدد لدرجة كبيرة مقياس قدراته . وليس ثمة .. ما هو أشد جوهرية للعبقرية ذاتها من قوة الشعور العقلى واستمراره . ونجاح المربي فى صقل العقل ذاته يازم أن يعتمد اعتماداً كبيراً على النفوذ التشكيلى والضبط «العقلى» الذين هو قادر على أن يمارسهما على مشاعر تلاميذه . فهو إذ يشمل فى نفوسهم حماساً متصلاً ، يمكنه أن يولد الطاقة وللواهب والعبقرية » .

وبالمثل ، أجمل « بوشنان » فى أخريات أيامه « فن الشعبية » (١٨٢٠)^(١) ،
 وكان يأمل به أن يخلق قادة سياسيين .

إن سيرة « بوشنان » وأعماله لم تكن نموذجاً لمصير الراديكالية الدينية والعلمية في أوائل القرن التاسع عشر ، فقد بدأ بالشؤون العامة والبحث الطبي ، وانتهى بهذه تربيته فشغل في الناحية العملية ، ولكنه أفضى بالتبع إلى صياغة علم خالص للبيولوجي .

٣ - نشأة الفلسفة العقلية

وحتى حوالي سنة ١٨١٠ ، كان من المعتاد تقسيم الفلسفة إلى فلسفة طبيعية وإلى فلسفة أخلاقية ، وكانت برامج الدراسة في معاهدنا تتبع هذا التقسيم . وكانت الميادين يقاومها اللاهوت الطبيعي ، مثل البلاغة والنقد ، تدرس عادة كموضوعات مستقلة ونادراً ما كانت تندرج تحت اسم الفلسفة . وفي دروس الفلسفة الطبيعية كان الطلاب يدرسون العلوم الطبيعية (كما كانت توجد إذ ذاك) .

ومع ذلك فعلى سنة ١٨٢٠ حدثت ثورة لها مغزاها في ذات الفكرة التي تولد الفلسفة ، كما حدثت في تعليمها ، فقد غزت الفلسفة الإسكتلندية البلاد وسرعان ما حشدت نصوص القرن الثامن عشر الأقدم . كتاب « توماس ريد » : القوى العقلية والفاعلة - (كما كان يسمى كتابه تسمية مختصرة) وكتاب « دو جالد ستوارت » : عناصر فلسفة العقل البشري - (وكان يشار إليه في كثير من الأحيان باسم الفلسفة العقلية) ، والقوى الفاعلة والأخلاقية ، هو نموذج للتقسيم الجديد للفلسفة إلى عقلية وأخلاقية .

وقد اندمجت دراسة « لوك » و « باركلي » و « هيوم » في برنامج يطلق عليه الفلسفة العقلية أو الفكرية أو علم العقل البشري . وإلى جانبه برنامج دراسي آخر في الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق . وقد توزعت الفلسفة الطبيعية على عدد من العلوم الفيزيائية ، وقد نبذ اللاهوت الطبيعي عادة نبذاً تاماً واستعوض عنه بالشواهد المسيحية . وغدت العلوم السياسية والإقتصادية إما مستقلة تماماً عن البرنامج الدراسي ،

دعى الفلسفة الأخلاقية الذى كان مكرساً للملكات الذهن الأخلاقية والفاعلة ،
أو كانت ملحقة بالأخلاق السيكولوجية فى صورة أخلاق عملية أو نظرية الواجبات .
وكان فى ثورة الإهتمام علم نفس للملكات الجديد أو نظرية قوى الذهن بحيث أنه
ليس من المبالغة الكبيرة القول بأن الفلسفة غدت لأغراض أكاديمية الفلسفة
العقلية مقسمة بالتالى إلى فكرية وأخلاقية .

ومع أن النصوص الإسكتلندية زوّدت الأرثوذوكسية الأمريكية الأكاديمية
بتمادج وكانت مهمة لها ، فقد ظهر فيض من النصوص الأمريكية كلها على نفس النمط .
وعما يدعو للفضول أن هذا النمو الأكاديمي قد سبق بكتاب «صمويل جونسون» :
عناصر الفلسفة (١٧٥٢) الذى كان مشتقاً على «الطبيعيات» و «الأخلاق» .
ولكن لم يكن النجاح من نصيب ما كتب ، ولا فى صف محاولته لإذاعة
«فلسفة باركلي» .

وبين عامى ١٨٣٧ - ١٨٥٧ ، ظهرت كتب مدرسية أمريكية فى الفلسفة العقلية
بواقع كتاب كل عام فى المتوسط . وقد بلغ هذا الإنتاج ذروته فى كتاب «نواه
بورتر» : العقل البشرى (١٨٦٨) وكتاب «جيمس ماك كوش» : علم النفس
(١٨٦٨) . ومن أئمة الكتاب فى هذا الحقل : «آسا ماهاز» ، «فردريك
راوخ» ، «فرنسيس باون» ، «لورنز ب. هيكلوك» ، «جوزيف هلفن» ، «هنرى
ن. داي» ، «نواه بورتر» ، «جيمس ماك كوش» . ويكاد يكون «ماك كوش»
مؤلفه الذى يناصر عن كتب المدرسة الإسكتلندية . وقد كان «باون» لسنوات
.. بطلاً للفلسفة الإنجليزية فى «هارفارد» ، ولكنه أصبح شيئاً فشيئاً مستغرقاً فى
«نقد التجديدات المتعالية» ، مشتغلاً بالدراسات التاريخية ، ومساهماً فى المهمة الأعم

وهي « الشواهد المسيحية » . لقد سلكت للوثرات الألمانية والفرنسية ولا نقول شيئاً عن التجريبية الإنجليزية ، طرقاتها في داخل الأرثوذكسية ، وكان لها انطباعاتها على نظرية الملوك العقلية . وقد شجعت كتابات « سير ولیم هاملتون » التي اكتسبت مكانة عالية ، على نقد الكتابات الدولى « لريد » و « ستیوارت » . ولذلك فمن الخطأ الجسم اعتبار فترة الفلسفة الأكاديمية كلها حتى « جيمس » خاضعة لسلطان المدرسة الإسكتلندية والأرثوذكسية . والحق أن رجال الدين مع بعض الاستثناءات القليلة - كانوا هم أساتذة الفلسفة وعمداء الكليات . ولكن بين صفوة من رجال الدين نمت في سرعة دراسة مصقولة خالصة للفلسفة من حيث هي ، وترحيب بالأفكار غير الأرثوذكسية ، وبخاصة أفكار المثالية الألمانية . المعارض للأرثوذكسية ، وكتابة مؤلفات غامضة غير مألوفة ، لانكاد ندعوها نصوصاً . ونصف هذا التطور للمثالية الأكاديمية الذي خرج من صميم الأرثوذكسية في فصل قادم . والنصوص الهامة في علم النفس وفي الفلسفة الأخلاقية التي كتبها « لورنز . ب . هيكوك » و « جون باسكوم » و « هنرى . ن . دای » و « جوليوس . ه . سيلي » و « ج . م . بالدوين » و « جون ديوى » تمثل من جانب ثمة هذا العمل الطويل في تنظيم الدراسات الأكاديمية ، ومن جانب آخر استهلال الحركة النقدية التي وطدت أقدامها خلال الثمانينيات والتسعينيات في العدد الوفير من الكليات والجامعات .

٤ — استغلال اللغات الأخرى

ويمكننا أن نروى قصة مماثلة عن الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية في القرن التاسع عشر ، كما أصبحت خاضعة لعلم نفس الملوك . ومن أولى النصوص الأمريكية تأميراً في هذا الحقل هي التي كتبها « فرنسيس وايلاند » مدير جامعة

« براون » ، ومع أن « وايلاند » كان واعظاً معمدانياً ، فقد أصاب قدراً من التعليم الطلي وتعلم « لموسى ستوارت » في حلقة بحث « أندوفر » ، والتحق « باليونيون كوليج » ، وهو بوجه عام قد حرر نفسه وكتبه للدرسية من تحديدات اللاهوت الطائفي . وقد كان لنجاح كتابه : عناصر علم الأخلاق (١٨٣٥) ضجة كبرى ، فإلى سنة ١٨٩٠ بيعت منه مائتا ألف نسخة . وقد كان يدرس « بالي » و « بتلر » وهو غير راض عنهما إلى حد متزايد . وأخيراً تخلى عن مهمة اللاهوت الطبيعي التي كان هؤلاء اللوثيون مقتصرين عليها ، واحتفظ بنظرية « بتلر » في الضمير وحاول أن يضع نظريته هو على أساس علمي بدرجة أكبر .

وربما كان أشد معلمي الفلاسفة الأخلاقية نفوذاً في أمريكا بعد « وايلاند » هو « مارك هوبكنز » ، عميد « وليامز كوليج » . ولقد كانت أهميته في دروسه للمقاء أكثر منها في كتاباته . ومع ذلك فمحاضراته في معهد « لوبيل » — وعنوانها : « محاضرات في علم الأخلاق » وقد نشرت سنة ١٨٦٢ ، وإن كان تأليفها يرجع إلى سنة ١٨٣٠ — كانت نصاً مفيداً ممتازاً . وكانت طريقة « هوبكنز » في تناول الأخلاق تعارض طريقة « وايلاند » معارضة تبسث على الاهتمام . فكلاهما كان ينقد « بالي » ، وقد وجد « هوبكنز » أنه مضطر أن يستعيز عن « بالي » بتحليل للغايات التي شكل « التكوين الإنساني » من أجل تحقيقها . وإذا عاد « هوبكنز » إلى التكوين الإنساني (ومن الممكن أن يكون قد استعار الفكرة من علم القوى العقلية عند « كومب ») ، فقد كان يعلم أنه يتخلى عن والتعبير « الفلسفة العقلية » الخاصة إلى طريق أوسع . لقد كانت تربيته طيبة لاهوتية ، ولم يكن مستعداً لتأييد وجود ملكات عقلية أو قوى دون أن يجعل بينها وبين القوى المادية علاقة فعالة . وبذلك صاغ مادعاء « قانون التحديد » وبمقتضاء يكون للقوى الشارطة والقوى المشروطة مجالها الطبيعية أو حدودها . وبمقتضاء يكون هنالك نظام

صاعد من المستويات الشارطة في الطبيعة . وحين وصل إلى الإنسان ، وجد أنه ما دام له مآ حساسية وإرادة (بالإضافة إلى العقل) فهو قادر على أن تكون لأخلاقه شروط ، أعنى أنه يمكن أن يتصرف طبقاً للاختيار العقلي للغايات . وقد عرض « مارك هوبكنز » هذا التكوين للقوى من الجاذبية إلى الضمير إلى التمجيل ، ليس بحسب كنفظام طبيعي ، وإنما أيضاً كنمو طبيعي ، وهو يخلص تلخيصاً جميلاً ما عرف أخيراً على أنه تطور لا بد منه :

« في توفير الله لا يتصرف الإنسان لنفسه وحدها . وإنما الإنسان هو أسقف الطبيعة . فهو الذى يقف عند رأسها ، وهو وحده الذى يميز الخلق . فمن خلاله وحده يمكن المديح الذى تلهج به جميع مخلوقات الله أن يجد تعبيراً مفهوماً . فبذ بداية الزمان كانت هذه المآثر تعبيراً عن كالات الله . وكما ننظر الآن إلى سير الخلق كان هذا التعبير ضميماً نسبياً في البداية ، ولكنه أصبح أسمى وأوضح عند كل حقبة جديدة . ومع تقدم الزمن كان هنالك تقديم أيضاً في الإفصاح عن تلك القوى التى نشاهدها في مجموعات أماننا . ولكنها لم تستطع أن تثني على خالقها في أباته ووضوح إلا بعد أن جاء الإنسان . فكان عليه أن يجعل لمصوتها ، وتلك إحدى المسئوليات الخاصة التى ينهض بها . وليس يحتاج إلا لأذن تصيخ السمع للرصف ، كما كان شأنه حين أنصت إلى السماوات تعلن مجد الله ، أو حين سمع الحوارى « يوحنا » في « باتموس » ، ويحمل كل شىء للعالم كما صنعه الله ويسمع صوتاً خفيضاً صادراً من الجاذبية تسبح بحمد الله . وحينئذ يمكن أن يسمع ذلك الصوت يعلو كلما تطلع خلال النخام الأجسام ، والاتحاد الكيمياء ، والحياة النباتية ، والحياة الحيوانية والحياة العقلية ، وإمداد كل شىء حى بالطعام ، إلى أن يعمل إلى تحاطف تام مع الحوارى ، ومعه يستطيع أن يملن على اللأ متطلعاً إلى عالم الله بأسره فيقول : « كل كائن في السماء ، وعلى الأرض ، وما تحت الأرض وجميع المخلوقات في البحر ، وما تحويه تسمعنى أردد : « له الجدد والشرف ،

والعزة والرحمة والقوة ، هو الذى على العرش استوى متوجهاً إلى الشهيد أبدي
الآبدى » (١) .

لقد بذل « هو بكنز » جهداً جاداً طويلاً في تحليله للطبيعة البشرية ، إذ
التمس من خلال هذا التحليل لاهوتاً عقلياً . يقول : « حين كتبت المحاضرات
لأول مرة ، كان الكتاب المدرسى هنا ، وبوجه عام في كليتنا ، هو كتاب « بالى » .
ومع أننى لا أتفق معه وإذ فشلت في تطبيق نظريته عن الغايات تطبيقاً كاملاً ، فقد
اعتنقت نظرية حق نهائى كما علمناها « كنط » و « كوليردج » وجعلت من هذا الحق
الغاية » (٢) .

وقد مضت الكتب المدرسية جنبا إلى جنب ، وكان علم النفس يرسى
الأساس للأخلاق ، وكانت قمة هذا الجمع بين المجالين كتابى « نواه بورتر » :
عناصر العلم العقلى (١٨٧١) ، وعناصر علم الأخلاق (١٨٨٥) . وقد كانت
هذه النصوص التى كتبها مدير جامعة « ييل » تنصدر الكتب الأخرى وتسمو عليها
طيلة جيل كامل : لقد كان « نواه بورير » في جوانب عديدة أعظم أساتذة الفلاسفة
وأوسمهم علماء . بدأ حياته طالباً للاهوت على مذهب الكالفينية المعتدل عند
« ناثانيل تايلر » ، ومن ثم درس التراث الإسكتلندى الكلاسيكى ثم أنفق
عامين في « برلين » ، وتأكدت درايته بالفكر الألماني ، حتى إن معظم معاصريه
لسوا انطباعاً كبيراً لهذا الفكر فيما كتب . ومع أنه كان متمكناً إلى المدرسة
السيكولوجية ، فقد نهض بدراسة جادة ونقد نقداً شديداً ، التجريبيين الإنجليز
وبخاصة « مل » و « سبنسر » و « بين » . وقد أدخل في كتاباته بوجه عام ثروة بالإنجاء

(١) ٣٠٠ — ٣٠١ من :

Mark Hopkins : An Outline Study of Man (N. Y. 1873).

Mark Hopkins : Lectures on Moral Science (٢)

(Boston, 1862) p. viii.

إلى التاريخ وتوضيحه . وقد اتخذ قبل كل شيء ، سمت الموضوعية العملية ، ولكنه
كان يثقل كتاباته أحياناً بالتأمل الشخصي .

٥ - الحس المشترك الإسكتلندي كواقعة أمريكية

ربما كانت الإستنارة الإسكتلندية أشد التقاليد نفوذاً على الإستنارة الأمريكية .
فمنذ « هتشسون » إلى « فرجسون » ، بما في ذلك « هيوم » و « آدم سميث »
تدفق تراث فلسفي أيقظ الناس على جانبي الأطلنطي من نعمهم القلبي . وقد
كان تقبل الأمريكيين للتحذرين من أصل إسكتلندي وإيرلندي للإستنارة من
هذا المنبع تقبلاً حقيقياً بوجه خاص ، إذ مع كونهم قد انقطعت صلتهم بوطنهم
الأصلي دينياً واجتماعياً فقد كانوا أحراراً نسبياً في أن ينصتوا إلى « العقل »
و « الحس الأخلاقي » أكثر من سائر مواطنيهم . ومن المهم أن نذكر أن مدرسة
« أدنبره » كما كانت تسمى كذلك عامة ، تدّين بالفضل لما فيها من جاذبية إلى
العرض المنهجي للعقل والشعور الأخلاقي معاً ، كما ملين مساعدين للحياة البشرية
وكبديلين للنعمة والوحي الهابطين من السماء . ولم تكن مدرسة « أدنبره »
مؤسسة على الحس المشترك ، وإنما على الأفلاطونية . وحين ظهر رد الفعل ، وحين
نتحدث عن إسكتلندا وأمريكا معاً ، دخل أنصار المشيخية إلى القوة الأكاديمية ،
وجعل استغلالهم للحس المشترك من مدارس « أبردين » و « برنستون » مراكز
متطرفة للنزعة السلفية ، كما كانت « أدنبره » و « هارفارد » مراكز للنزعة
العلمانية والنقد .

وفي نظر أمريكا ، مابرح « دوجال ستيوارت » و « توماس براون » منتميين .
للإستنارة ، بينما « توماس ريد » من (جلاسجو) يمثل دون منازع رد الفعل .
صحيح أن مادياً متطرفاً « كتوماس كوبر » يمكن أن يضرب بهم جميعاً عرض .

الحائط ، ذلك أنه في نظر طالب طب بأدنبره يبدو جميع اللاهوتيين والمينافيزيين ، ضالين في ظلام ليل بهيم ، فهو يشكو من أنهم لم يعرفوا « مبادئ الفسيولوجيا » . ولكن إذا تركنا جانباً مثل هؤلاء العلماء والمتخصصين في الطب رأينا أناساً مثل « توماس جيفرسون » و « تشاننج » يجدون « ستيفارت » مستثيراً . وكاد « توماس براون » أن يكون على خط الحدود من « العلم » الأكاديمي . وقد غدا الهدف الرئيسي للمعارضة بين اللاهوتيين ، وذلك لأنهم شعروا أن مذهبهم العقلي — كما كانوا يسمون عادة محاولة براون من أجل علم نفس آلي ترا بطل كلية — كان متجهاً نحو المادية . لقد كان قلب الإستنارة — كما قيل ذلك مراراً — هو زواج العلم الطبيعي بالأخلاق والدين . ومذاهب « براون » و « أرازموس داروين » كانت أسساً للعمل العلمي في علم النفس الفسيولوجي ، وعلم الحياة ، ولكنها لم يكن لها أى إسهام في المعرفة الأخلاقية والدينية ، وهنا اقتراق في الطرق ، فـ « ريد » و « بياني » ومدرسة الحس المشترك احتفظت بأسس اليقين الديني ، ولكنها انخرقت كثيراً عن العلماء النقاد ^(١) . وباختصار ، إن ما جعل الحس المشترك الإسكتلندي ملتوياً إلى هذا الحد ، هو استخدام العقل الفلسفي كمعيار أخلاق مسكن ، وهو ما كان رجال الدين في بعض كلياتنا يعطونه بمقادير مسرفة ، على أمل أن يكون بمثابة ترياق من محاضرات العلم التجريبي ذات البأس والسلطان .

إن ما جعل تراث الحس المشترك الإسكتلندي في أمريكا تراثاً ثقيلاً ، ليس فقط كونه أكاديمياً — ذلك لأن محاضرات « أدنبره » هي بعد كل شيء محاضرات أكاديمية كذلك — وإنما لكونه دعياً . فليس من العقل السليم أن

(١) أرجع إلى بنامين روش « خواطر عن الحس المشترك » (١٧٩١) في ص ٢٤٩ — ٢٥٦ من : « مباحث أدبية ، وأخلاقية ، وفلسفية » (فيلادلفيا سنة ١٧٩٨) . وفيها يسخر من « الحس المشترك » كملكة مزعومة ، وينقد بوجه خاص استخدام « ريد » له .

يحتذر الحس المشترك برداء العلم ، كما أنه من أسوأ الإدعاء إليباس العقائد القديمة رداء الحس المشترك . إن تفاخر أستاذة الحس المشترك مثل «ماك كوش» بأنهم ورنوا بالإستنارة، وأنهم يستخدمونها كراس مال عقل للإستقلال الفلسفى الأمريكى لا يجب أن نأخذ ماخذ جد ، ألهم إلا كعرض لا ابتكار «اليانكى» . ولكنه تعريف رائع للمذهب الواقعى بالمعنى الأرثوذكسى . فالمذهب الثالى والمذهب اللاأدرى كانا معاً من القوى الفعالة فى الفكر الأمريكى ، ولكن أحداً منهما لم تكن له نقطة ارتكاز أكاديمية . ومن جهة أخرى كان مذهب الواقعية الاسكتلندية مذهب أمن وسلامة ، وكان نموذجاً مثالياً لمنع الشباب من الانحراف الندفع فى التأمل .

ومع هذا ، فتمتة جانب آخر للصورة، ذلك أن «ماك كوش» وزملاءه من أنصار المشيخية قد احتفظوا للكنائس الإنجيلية بقاعدة فلسفية لإيمانها ، افتقدتها منذ عهد إدواردز ، لقد أسست هذه الكنائس عدداً ضخماً من الكليات وحلقات المناقشة لم يكن للفلسفة فيها أى مكان . وكان النشاط الفلسفى عندها نشاطاً لا معنى له . فبالنسبة لهذه الكنائس كان المربون أمثال «ماك كوش» الذين يستطيعون أن يبسطوا كميثافيزيا مدعومة بالأدلة العقلية «الحقائق الأولى الأساسية» للاهوت الأرثوذكسى ، وفى عين الوقت يبدو بعض التماطف نحو العلم ، وحتى نحو التطور ، والذين قد يحاولون أن يلتقوا بالمذهب الوضعى والمذهب اللاأدرى على أرضهما ، هؤلاء كانوا فى نظر تلك الكنائس «وحياً» ومنقذاً من اليأس ، وإذا صح هذا بالنسبة للعقلين والمشيخين ، فهو من باب أولى يصح بالنسبة لأنصار مذهب الشخصية بين المهيجين ، والذين سندرسمهم فيما بعد . ولكنهم جزء أيضاً من تاريخ الأرثوذكسية الأكاديمية . وذلك أن ما يميز تعاليم «ماك كوش» بخاصة فى «برنستون» و«باون» فى «بوسطن» ، أنهما لم يتخذا الموقف المتعارف عليه للمدافعين عن الدين ، وإنما بسطاً حقيقة

ميتافيزيقية بصحیح واضحة وعلمانية ، جاعلين الإختبارات اللاهوتية في المقام الثاني .
و كرجال كنيسة ، كانوا متحررين . « وماك كوش » بوجه خاص كان أريياً حين
حوّل تعاليمه عند قدومه إلى أمريكا من « الحس المشترك » إلى الواقعية ، من
« حدوس القهن » إلى « الحقائق الأساسية الأولى » .

لقد فشل « ماك كوش » بفلسفته الإسكتلندية في أمريكا بقدر ما حاول
إرساء أسس الواقعة . وكان نحوله في عرض الواقعية عن الحجج السيكلوجية الإدراك
الحسي المباشر للواقع ، إلى الحجج المنطقية لحقائق أولية ، كان هذا إيذاناً
بالطريقة الإسكتلندية القائمة على الحدسية الواقعية ، والتي كانت — حتى قبل
وصول « ماك كوش » — تمهد الطريق تمهيداً سريعاً للمثالية الموضوعية . وهذه
« الحكمة الروحانية » الإسكتلندية ، بدلاً من أن تقيم الأرثوذكسية ، فحّت الأيديولوجية
الفرنسية ، لكي تدخل علم النفس ، ومذهب الفكر التتالي الألماني من
أوسع الأبواب .

الفصل الخامس المزاج الثرانسندنتالي

١ — زوهاار الوستارة

لقد أحست أوروبا برد الفعل السياسى والفكرى بعد نابليون، أكثر من إحساس أمريكا، الذى زودها اتساع سلطانها ورقعتها أثناء النزاع النابليونى ليس فقط « بمجال من الشعور الطيب » وإنما أيضاً بإحساس بامتلاكها لموارد تنفضى إلى تطور لا حده . ووقف الطابع الرومانسى لتقدم أمريكا المادى فى تعارض واضح مع المنازعات الطبقيّة الخسيسة بين القوى الأوروبية ومع استمرار الأفكار والنظم الإقطاعية . وكذلك لم تشعر أمريكا إلا شعوراً ضئيلاً بقوة رد فعل « بنتام » ضد مبادئ الإستنارة ، وكذلك بما فى مذهب المنفعة العامة . من جوانب بورجوازية وجوانب مستندة إلى مذهب الله . ومن هنا انتزعت من الإستنارة الإيمان فى القوة المبدعة للعقل، ومبادئ الأخلاقية العلمانية وأدرجت فى مذهب الفكر للتمالى دون صدمة أو رد فعل . وكانت المثالية الرومانسية قادرة على أن « تبني عالمها » على أسس الإيمان الرومانسى بالعقل لا على أطلاله . وباختصار كانت حالة أمريكا الفكرية والأخلاقية بعد سنة ١٨١٥ تشبه حالة اسكتلندا وروسيا أكثر مما تشبه حالة فرنسا وإنجلترا والنمسا فلم يكن « إمرسون » يقاتل فى معارك مماثلة لمعارك « نيويورك » وإنما كان متهيباً ومستعداً مثله مثل « الكنتليين الألمان » مثل « فرجسون » و « كارليل » و « إرازموس » و « داروين » فى اسكتلندا — أن يحول إيمان الإستنارة إلى مبدأ الثقافة الذاتية ، والإعتماد على الذات ، فى الصعيد الوطنى وفى النطاق الفردى على حد سواء .

٢ - الرومية بين المسيحيين

« من أين نستمد معرفتنا بصفات الوجود الأسمى وكمالاته ؟ أجيب على ذلك بأننا نستمدّها من نفوسنا . فالصفات الإلهية تنمو أولاً في ذواتنا ، ثم تنتقل إلى الخالق . ففكرة الله بما فيها من تسامٍ وبما تحمله من هيبة ، هي فكرة طبيعتنا الروحية ، وقد ظهرت واتسعت إلى اللامتناهي . ففى ذواتنا عناصر الألوهية . فالله ، إذن لا يعزّز تشابهاً مستمراً للإنسان . وإنما هو تشابه الأب لابن ، تشابه تماثل طبيعة مقاربة . . . »

« إننى لحدى بيّنة من أنه قد يمرض على هذه الآراء ، بأننا نتلقى فكرتنا عن الله من العالم ، من آثاره ، وليس فقط من نفوسنا - إننى لأعلم أن العالم مليء بالله . والسماء والأرض تشهدان بسؤدده . وبعبارة أخرى ، إن آثار وعلامات القوة ، والحكمة والخير ، تظهر خلال الخلق كله . ولكنها تظهر لأى شيء ؟ لا لأمين الظاهرة ، ولا لأدق أعضاء الحس ، بل لقهن تماثل ، يفسر العالم بذاته . فمن خلال تلك الطاقة التى للفكر وحدها تؤثر وسائل متنوعة ومعقدة لغايات بعيدة ، وتجعل لهمم للعددة إنسجماً بصورة مشتركة بحيث تفهم العقل الخالق الذى أقام النظام ، والملاقات والإنسجام فى الطبيعة . فنحن نرى الله حولنا لأنه يقيم بيننا » .^(١)

هذه الفقرة من موعظة « تشانج » للشهورة ، تساق عادة على أنها أول تفسير واضح للاهوت للتعالى فى أمريكا . وإذا أخرجت على حدة من سياق

Likeness to God : Discourse at the Ordination (١) of the Rev F. A. Farley, Providence, R. I. 1828, in the Works of William E. Channing (Boston, 1898) pp. 293—294, in Joseph Blau (ed), American Philosophic Addresses 1700—1900, (N. Y. 1946) pp. 566—585.

للموعظة تبدو كفضالات الإلحاد التي كان يتهم بها « تيودور باركر » ، ولكنها لأنها صدرت عن « تشاتسج » فقد قبلت دون فزع على أنها لا تعدو كونها تعبيراً آخر عن رد الفعل الجارى ضد الكالفينية .

لقد كانت بالفعل عرضاً من أعراض التحول الأصيل الذى كان يتخذه مكانه لا فى اللاهوت فقط ولكن فى الفلسفة أيضاً ، أعنى به بوجه عام التحول عن دراسة الطبيعة إلى دراسة النفس . لقد أضافت الفلسفة العقلية والدين « الروحى » بُعداً جديداً للبحث التأملى ومالبثا أن أصبحت تصورات مثيرة ، توحى إلى نمط جديد من التحررية والإنطلاق .

ولم يأت أول حماس لهذا الشكل الزائف للروحية من الوجوديين ، الذين كانوا كجماعة أكثر ألفة واعتناعاً بسداد رأيهم ، وإنما صدر هذا الحماس من رجال الكنيسة المستعيرين الدين رغم لاهوتهم النقدى كانوا يشعرون بسلطان رموز المسيحية وأسرارها المقدسة للتقليدية ، والذين شاهدوا بحسد الإحياء الإنجيليين . الأمين ، والذين عزّزوا ما كانوا عاجزين عن الدفاع عنه . لا بد أن يكون ثمة طريقة لتبرير إيمان له سلطان عظيم فى الحياة العملية ، تبريراً فلسفياً . وإلى هؤلاء جاءت رسالة « كوليريدج » فى الوقت المناسب « مساعدات على التأمل » .

إن دعوة « كوليريدج » « للتأمل الروحى » كانت شعاراً لأوائلئك الذين نهضوا حقائق الوحي ، واندفاق النعمة الإلهية ، ولكنهم كانوا مع ذلك فى حاجة إلى ضرب من النعمة للفقذة . فكان على الإلهام أن يحمل محل التجريد ، وعلى الحدس أن يحمل محل « الكلمة المكتوبة » . فقد كانت رسالة « كوليريدج » « مساعدات على التأمل » تؤدى هذا الغرض له شخصياً ولنظم قرائه . لقد كان هذا التأمل الفلسفى شكلاً جديداً للدين ، وقد سعى هذا الإستخدام الجديد للعقل « روحياً » لتمييزه من الفكر العلمانى ، لقد كان « كوليريدج » ، متابعاً فى ذلك

شبلنج » ، يحمل فن التأمل طريق الإلهام ، والفراصة أو الحكمة كحكمة إنسانية منفصلة وفريدة ، تسمى « العقل » تمييزاً له عن « الفهم » الجدلي أو البرهاني . وعلى ذلك « فالدين الروحي » كان مختلفاً اختلافاً كبيراً عن كل من « الدين الطبيعي » و « الدين المنزل » . هنا تقوى دون خرافة وروحانية دون معتقد مذهبي . ولقد شرع « مارش » في العمل فوراً لكي يجعل ما قاله « كوليريدج » ملائماً للمطالب الأمريكية ، مضيفاً إلى طبعة (١٨٢٩) قدّم لها يبحث مطول وأضاف إليها حواشي مستفيضة . وكان « مارش » أستاذاً للآداب القديمة ، وكان لديه أساس طيب في الفلسفة اليونانية مثلما كان له ذلك في أفلاطونية « كبرديج » . وكان رحب باستخدام « مساعدات » كوليريدج و « إشارات » لا ليلخص لتلاميذه ديناً روحياً فحسب ، بل ليلخص لهم أيضاً فيزياء وعلم جبال وميتافيزيقا مثالية . هذه التجديدات حولت بالتدريج محاضراته في اللاهوت والأخلاق والآداب القديمة الوثنية بحيث أن « مارش » كان قادراً على أن يجري إصلاحاً ثابتاً في مقررات ومناهج التعليم . وهذا الإصلاح مضافاً إلى نفوذه الشخصي ، جعل من فلسفة « كوليريدج » تقليداً أكاديمياً في جامعة « فرمونت » . بين « مارش » أن تحليل الآلهن ك موضوع في ذاته ، كان غريباً عن اهتمامات معظم الناس ودراساتهم للمصطلح عليها ، وأن أشد مناهج التعليم فعالية هو من تم ربط التأمل في « الوجود الباطني للإنسان . . . وفي قوى العقل وعوامله الغامضة والضمير والإرادة » ، بدراسة الأخلاق والدين . ومن ثم غدت دروس الأخلاق والفلسفة الدينية توابع وخداماً لعلم النفس . ومع ذلك ، فقد كانت هنالك الطريقة الأخرى خارج جدران الجامعة . كان علم النفس الجديد ، أداة للتأمل الديني ، وخلق لاهوتاً جديداً . وشاع بين رجال الدين أن « تمييزات » « كوليريدج » جاءت بالفوت والنجدة .

« لقد كان الغرض الخاص لمؤلف هذا الكتاب أن يظهر أن الحياة الروحية

أو ما نطابق عليه فيما بيننا الدين التجريبي ، هي ، في ذاتها ، وفي نموها الخاص وتطورها ، مميزة تميزاً جوهرياً عن أشكال الفهم وعملياته ، ومع أن إيماناً صادقاً لا يمكن أن يتقاضى أى مبدأ كلي للعقل التأملى فهو مع ذلك في معنى خاص مستقل عن مجادلات الفلسفة ، وفي طبيعته الخالصة بعيد عن متناول « العلم الوضعي » ، والفراسة النظرية . إن المسيحية ليست نظرية ، وليست تأملاً ، ولكنها حياة . ليست فلسفة حياة ، ولكنها حياة وعمامة حياة . « فهي على ذلك لا يصح أن تكون ضرباً من المعرفة ، كما هي شكل الوجود »^(١) .

لقد أنجز « الدين التجريبي » في النهاية فلسفة تشغل مكان « إدواردز » .

إن فلسفة الحياة كعملية مبدعة غدت الاهتمام السائد في عرض « مارش » لمذهب الفكر المتعالي . فالعقل الموضوعى الذى يهيمن على وعينا التلقائى ، متميزاً عن « فهمنا الطبعى » هو « قوة عضوية للحياة » . « قوة الحياة لا تتأتى إذن من أدنى ، من العناصر الدنيا ، بل من أعلى »^(٢) . نحن ، إذا تحدثنا بالدقة ، مخلوقات فوق الطبيعة . والفرد الواعى بذاته « هو من محد أرقى ، هو مبدأ لطاقة أسى ، طاقة روحية ، وله علاقاته الخالصة بعالم الروح . وهو يدخل في حياة الطبيعة ، على نحو ما ، وهو كقوة للحياة العضوية يدخل في مجال أحظ من المادة غير العضوية ، فهو في جوهره ومن حقه فوق الطبيعى ، وسيد لجميع قوى الطبيعة . .

« والعقل إذ يفكر وينسخ ، في صورته المجردة ، تجارب حياة الطبيعة المتدفقة ،

(١) James Marsh, «Preliminary Essay» in Samuel Taylor Coleridge; Aids to Reflection (Burlington, Vt, 1829), p. 26.

(٢) Joseph Torrey (ed.): The Remains of the Rev. James Marsh (Boston 1843) p. 373.

ينرى الإرادة بتبع النيات المحددة على هذا النحو، ومن ثم يتم ربط المبدأ الروحي بحياة الطبيعة ^(١).

ولا يمكن أن يكون المبدأ الروحي حراً على الحقيقة ، إلا إذا حررناه من قيود الغاية الفردية الضيقة التي ترسمها الطبيعة الفردية، ووضعناه تحت لواء القانون الروحي الذى يلائم جوهره . وحتى يصل إلى الحرية التي تدثره بها روح الله ، يجاهد جهاداً حراً من أجل تحقيق النيات النبيلة المحددة التي يوصى بها العقل . وروح الله ^(٢) .

قد تكون هذه الفقرات كافية لتوحى لنا بأن «مارش» قد وجد هنا فلسفة الخطيئة والنفوان (وهى فلسفة تطويرية مكموسة إن صح هذا التعبير) التي مكنته من أن يزودنا بمعنى « باطنى » جديد للنظرية البيوريتانية القديمة عن الغداء ، ولحقائق هذا « الدين التجريبي » وقد دعا إلى هذا الفن الروحي للتأمل كشكل تربوى للروحية ، مستذكراً في نفس الآن الإحياء الشعبي والإنفعالى . وقد نشر بعض مؤلفات أنصار الأفلاطونية في « كمبرج » وحاول بوجه عام أن يحى المثالية البوريتانية .

وربما لا ينبغي أن ننوه هنا بالمبجل « فردريك ه . هـج » كسيحى من أنصار الفكر اللغوى ، فقد كان على التعاقب راعياً للمحافل الوحدوية في « بانجور » . و« مين » و« بروفيدانس » و« روهد أيلاند » ، و« بروكلين » ، و« ماساشوسنس » . وخلال الأعوام من ١٨٥٧ إلى ١٨٨٤ درس في « هارفارد » التاريخ السكسى في البداية ، ثم الأدب الألماني وقد جاء إلهامه الفلسفى الرئيسى من دراسة الأدب الألماني الرومانى وترجمته . وقد درس في ألمانيا خلال الأعوام ١٨٩٠ - ١٨٩٢ ،

(١) من ٣٨٢ - ٣٨٣ نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق من ٣٨٩ .

وربما كان أفضل الناس معرفة بين أبناء « نيو إنجلاند » بالفلسفة الألمانية . والواضح أن « هيدج » لم يكن ميالاً لمزاج الفكر للتمالي ، ومن السخرية أن يكون اسمه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً إلى هذا الحد « بنادى الفكر للتمالي » أو « نادى هيدج » كما كان يسمى أحياناً ، فإن هذه التسمية راجعة إلى الفترة التي قدم فيها « هيدج » إلى المدينة .

ومع ذلك فواعظه ومباحثه تشمل عرضاً معبراً عن للبادئ المركزية في الفكر التتمالي . فقد كان قريباً من « شيلنج » في تفكيره . وكان مبدؤه الأثير عنده . هو وحدة الطبيعة والروح ، فاللادة هي الطبيعة في سكونها ، والروح هي الطبيعة في نشاطها . والتاريخ الطبيعي والتاريخ الإنساني ليسا إلا مرحلتين في نمو وعي الطبيعة ذاتها . « إن كل ما هو طبيعي هو روعي في معراجته وعقله ، وكل ما هو روعي هو مادي في نزوله ووجوده . . . » وقد قال في عبارات أسطورية :

« حين يندو الإنسان روحياً يولد من جديد ، وهذا يعني أنه يدخل في اتحاد شعوري مع الله ، الذي تنتدب به روحه غذاءً لاشعورياً . فالمرحلة الأولى هي آدم والمرحلة الثانية هي المسيح ولكن المرحلتين متاهما واحد ، وهما الإنسان نفسه ، ذات الطبيعة البشرية في مراحل مختلفة من التطور ، مرحلة الحيوانية أولاً ثم مرحلة الروحية » (١) .

وفي هذا التطور الذي لامندوحة عنه كما يمكن أن نسميه ، ثمة مراحل ثلاث :

(١) ص ١٠٦ — ١٠٧ من :

Ronald Vale Wells : Three Christian Transcendentalists : James March, Caleb Sprague Henry, Frederic Henry Hedge (N. Y. 1943).

والنص مأخوذ من كتاب « هيدج » : العقل في الدين ص ٢٩ . Reason in Religion (Boston, 1865).

«الطبيعة وتحكمها قوانين الحركة، الأخلاق وتحكمها قانون الواجب، والروح
يوحكمها قانون الحب».

ومملكة الروح التي يسود فيها الدين، لا تتميز، تبعاً «لهدج» تميزاً دقيقاً
من الأخلاقية العملية. فالحب والواجب يظل أحدهما الآخر. واهتمام «هدج»
الرئيسي هو بأن روح الصلاح في الأخلاق والدين معاً ينبغي أن تكون روحاً
ببناء أكثر منها حليية.

وقد دعا إلى التحررية الاجتماعية والفكرية كأساس للسماء ببرنامج «الكنيسة
للمواسعة»، وكان أحد القادة بين الوجدانيين في النضال من أجل تجنب الحرمان
«والتعصب المذهبي».

٣ - مصر

كانت هنالك نزعات عديدة في الثقافة الأمريكية وقفت ضدها نزعة الفكر
للمتألي، وكان بعض هذه النزعات ناجماً عن الإستنارة، وبعضها الآخر ردود
فعل ضدها، وبعضها كانت أعداء مشتركة لكل مذهب مثالي، وبعضها
الآخر كانت ظروفًا نوعية تعين على تفسير بعض السمات الخاصة بالحركة الأمريكية.

لقد أشرنا إلى نمو العلم الطبيعي الذي صاحب تمجيد عصر الإستنارة للقانون
الطبيعي. وكما فقدت دراسة الطبيعة سحر خيالها، وغدت مهمة عملية، كذلك
الأخلاقيون لم يفقدوا الاهتمام بها فحسب، ولكنهم أكدوا أيضاً «إن مملكة
الإنسان تقع فوق الطبيعة ولا يمكن الوصول إليها بالملاحظة». هذا الشعار الذي
رفع لواءه أنصار الفكر المتألي، لا يعتبر نبذاً للعلم كما هو، بل إدراكاً بأن العلم
لا يمكن أن يحل محل الفلسفة أو الدين، كما أفضت الإستنارة بالناس إلى الاعتقاد

بأن ذلك ممكن . إن انتصار الإنسان كان على الطبيعة وأعلى من الطبيعة لا خلال الطبيعة ، ويتخذ أنصار الفكر المتعالى سمت النبلاء ، فيستخدمون الطبيعة لما هو جدير بهم أخلاقياً ، ولكنهم يبدون اهتماماً ضئيلاً بالمعرفة الطبيعية التفصيلية أو التقدم التجريبي . واعتراضهم الرئيسى على موقف « الملاحظة » واكتشاف قوى الطبيعة وقوانينها كان فى أنها تنطوى على روح عبودية وطاعة ، لا يمكن أبداً أن تقود الإنسان إلى تأكيد حريته الخاصة . لقد كان أنصار الفكر المتعالى مستقلين ، بغير ما شريعة معينة ، ولم يكونوا يمتزقون بأية قوانين ليست هى قوانينهم أو بأية عوالم لم « تبين » من أجل الأرواح الفردية أو بواسطة كتميعات عن سيادتها على القوى الخارجية . ومع أنهم أقروا بأن الله Overson فقد جعلوا واضحاً أنه ليس Overlord ، وأن روحه مستمرة مع النظام العام وهو أن الإرادات الحرة معبرة عن ذاتها ، ومعبرة عن هذا النظام ، أو إذا شئنا أن نضع نظريته وضعاً أقرب إلى الإصطلاح ، قلنا إن الله متعالٍ على الطبيعة لأنه كأن فى روح الإنسان .

وكان موقف أنصار الفكر المتعالى من التاريخ بمثابة لموقفهم من الطبيعة . فقد كانوا يشعرون بأنهم أسمى وأعلى من التاريخ . وكانت « نيولانجانج » بين ١٨٢٠ - ١٨٣٠ تنفج أول محصول لها من المؤرخين - بانكرفت ، برسكوت ، موتلى ، باركان ، هيلدرث ، وكثيراً أقل شأناً من هؤلاء . لقد كانت النظرة إلى وراء دلالة على الوصول . لقد كانت بوسطن معتمدة على مجذافى مؤسسيها إلى حد ما ، ومستعرضة لتقدم قرنين . لقد كانت البيوريتانية فى الماضى ، فلم تعد فضيلة أو خطراً ، وكان هنالك شعور متميز للقديم إن لم يكن حياً له . « فهاوورن » مثلاً يستوحى من الماضى البيوريتانى ومن ضميره كما لو كان فى أرض الخيال . لقد كان أنصار الفكر المتعالى يزدرون التنقيب عن مناقب الأسلاف وأخطائهم . لقد

قرأوا التاريخ ، دون ريب ، وقرأوا التاريخ الأقدم والأبعد قراءة أفضل ، ولكنهم كانوا يلائمون بينه وبين خيالاتهم حتى يحملوا منه نصوصاً للدروس الروحية . وبعضهم نظر إلى الأمام في روح الإصلاح الطوباوى ، وبعضهم نظر في الأعماق نحو الخلود ، وقلة منهم نظرت إلى وراء باهتمام المؤرخ . وكانوا ما يرحوا يحسون دفعة القرن الثامن عشر ، وكانوا واثقين من أنهم لا يزالون في مركز النشاط الإبداعي ، بلغ بهم الإشغال حداً لم يعبأوا معه بالتذكّر ، وبلغ بهم الأمل مبلغاً لم يهتموا معه بالندم على ما فات .

لقد كانوا يقفون في وجه الحس العام والتبذل ، وقد كانوا يحترمون الفردية إلى حد الشذوذ ، ولكن ليست مثل أية فردية قديمة صحيحة ، كانوا ثمرة الدماعة والثقافة . وقد سموا فلاسفة الديمقراطية . ويمكن إلحاق حبهم للاستقلال ، واستهانتهم بالتقليد ، واستثمارهم لمواردهم الخاصة ، يمكن إلحاق هذا كله بمعنى فضفاض بالمثل الأعلى الديمقراطي للحياة . ولكنهم ينتمون من الوجهة التاريخية إلى حقبة المتحررين لا إلى حقبة الديمقراطيين . وقد درست خطابهم وأفعالهم وقومّت ، وكانت الحرية التي ينادون بها هي حرية واعية وليست حرية تلقائية . وقد كانوا منغمسين انغماساً مفرطاً في كتابة للذكريات واليوميات ، وكانوا يستخدمون الفلسفة لأغراض أدبية ، وكثيراً ما كانت لغتهم الفخمة تعجز عن إخفاء الأفكار الشائكة . كانوا « يانكي » يدرسون لكي يصبحوا فيكتوريين . وأما الثقافة التي عندهم فكانت ثقافة طالية إلى حد غريب ، وكانت الآداب الكنسية ، والكلاسيكية ، والألمانية ، والفرنسية ، والإيطالية ، والكنفوشية ، والفيدية (نسبة إلى فيدا من كتب الهند المقدسة) ، والبوذية ، كلها غلة معدة للطحن في طاحونتهم . وقد كان يمكن أن يشعروا بأنهم في موطنهم (حين لا يحاضرون) حتى في السماء ذاتها ، ذلك لأنهم كانوا حريصين على أن يحيطوا

بأى شكل من أشكال الفكر بل جميع أشكاله . وبهذا التقييل لسكل شيء ، فاقوا يقيناً ، زملاءهم الألمان والإنجليز في فلسفة الفكر المتعالى ، وربما كان ذلك لأن حدودهم الإقليمية جعلتهم أكثر اعتماداً على السلع المستوردة ، وليكن ذلك على ما يكون ، فإن اجتهادهم في التلازم مع أشد الإعتقادات والشعارات اختلافاً وتعاطفهم معها هوسند لألمعتهم ، كما أنه مساهمة منهم في التعليم الأمريكي ^(١) . ومع ذلك فقد كانوا يسخرون من الإنكباب على قراءة الكتب ، على أنه خيانة للإعتماد على النفس ، ولا يمكن تبريره إلا بقدر ما يعلم القارىء أن يرى نفسه بعد انعكاس الضوء عليها .

وربما كان أشد نفور أنصار الفكر المتعالى من التنظيم . فالتنظيم هو في صميمه اعتراف بالاعتماد على الغير أو بالسعى إلى القوة للادية ، وكلاهما كان غريباً على حياة الروح . وقد ذهبوا بفردية الإستنارة إلى أقصى حدود التعصب . فالحكومة ينبغي أن تكون حكومة ذاتية تماماً ، ولا ينبغي لأى إنسان أن يسعى ليحكم غيره . ويمكن تبرير التنظيم والنظم على الصعيد المادى ، ولكن لا ينبغي خلط أنظمة الوجود الطبيعي باهتمامات الروح ، وينبغي أن تقبل « كشرط » ضرورة ولكن لا « كأساس » لوجود حقيقى . والكائنات هي من بين جميع « النظم »

(١) أشار « فريدريك كارنتز » إلى أن هذه النزعة الإنسانية في « نيو إنجلاند » لم تنتج الرومانية المتعالية فحسب ، وإنما أنتجت أيضاً الدماعة عند « لوتيفلو » و « لويل » وشركائهما : « انتشرت النزعة الإنسانية البيوريتانية الآن بحيث غدت نزعة إنسانية كلاسيكية وأصبح دين الإنجيل ديناً للكتب . وقد كان « لويل » يشعر بهذا الاستمرار حين كان يتنبأ « بأن » الجباء المريضة والرؤوس الطويلة مستظفر باليوم في النهاية . ويكنى أن شعر مثل ما شعر به مؤسسونا البيوريتان أن أطراف الإمبراطورية يمكن أن تقسم وتطول بفضل الثقافة » ومرة أن وصفه للثقافة بأنها وسيلة للإمبراطورية وصف له دلالة ، فإن ما هو أهدل على ذلك أنه يعود بها إلى اللاخى البيوريتانى ويحطها وسيلة مستمرة للفضلا .

(Frederic, I. Carpenter. The Genteel Tradition: a Reinterpretation, The New England Quarterly, xv (1942, 436).

ألقها احتياجاً إلى التعبير ، ما دامت تأتي بالحكومة والسلطة إلى ملكة الروح حيث تسود الحرية . فليس ثمة حاجة ، على الأقل في « نيوا إنجلاند » إلى الهجوم على الكاثوليكية ، ذلك لأنّ الوحدويين قاموا بذلك ، وقد استدار أنصار الفكر المتعالى نحو الوحدويين أنفسهم ، نحو كنيستهم الأم ، ببعض تقدم اللاذع . ومن حسن حظ الوحدويين والكنايس ، أن سياسة الرق جملة الولايات مكرهة من أنصار الفكر ، حتى إنهم أوقفوا حملتهم على الكنيسة ، وكانوا هم أنفسهم في معظم الأحيان يعتلون المنابر ليفضحوا الحكومة . فقيهم بلغت نزعة الاستقلال في النظر والعمل أعلى منسوب لها .

ويشرح لنا « دنين . ج . سفيدر » ، وهو من هيجلى « سانت لويس » ، في استخلاصه أصول الجدل في التاريخ الأمريكى ، أن « إمرسون » قد « أنكر » من أجل الحرية النظم ، ولكنه حقق حريته للموضوعية أو التأليفية بأن أصبح هو نفسه منظمة . هذه للملاحظة هى حقيقة تجريبية قاطمة ، بصرف النظر عن الجدل ، وهى تجذب الإنتباه إلى الواقعة الهامة وهى « أن تاريخ الفلسفة الأمريكية » يلزمه أن يفسر لأذهن « إمرسن » الفرد فحسب ، ولكن أيضاً « إمرسن » وقد غدت شخصيته منظمة من منظمات الثقافة الأمريكية . إن نزعة الفكر المتعالى بقدر ما كانت حركة منظمة ، وما برحت قوة اجتماعية ، هى منظمة ضد المنظمات .

لقد أنقذ « إمرسن » نفسه تماماً باعتماده على نفسه بالفكر المتعالى . فإذ حرّر نفسه ١٨٣٢ من قيود والتزامات الرعاية الوحدوية ، وجد في الحرية أعباء أعظم ، فتحوّل عليل البدن والذهن إلى الرحيل إلى أوروبا . ومع أن الراحة كانت مفيدة ، ومع أنه قد تشجع دون ريب من زيارته لأنصار الفكر المتعالى البريطانيين ، وقتف منهم ، فإنه لا يدين بالفضل في تجديد بأسه ورسائله لعامل

من هذه العوامل ، وإنما لاكتشافه خلال السنين التي أنفقها خارج الوطن لفن
الإعتماد على النفس اجتماعياً وفكرياً معاً . وقد تعلم أن يفكر ويعمل لنفسه ، واجداً
معانيه في الأشياء . ومع أنه لم يجد أية معانٍ جديدة ، فالواقعة ذات المغزى بالنسبة
إليه هي أن تلك المعاني كانت ملائمة وكانت على الدقة معانيه وبهذا الاكتشاف
كفتاح اتجه إلى الطبيعة ، وإلى التاريخ ، والكتب والأصدقاء والتجربة النخ ، لكي
يجد ما تعنيه كل منها له . وعندما نجح في تعميم هذه العملية ، لم تجتمع له فحسب
سلسلة من المحاضرات ، بل فلسفة أيضاً . لقد بنى « عالمه الخاص » ويمكنه
آنذا أن يطلب إلى مواطنيه الأمريكيين أن يبنى كل منهم عالمه . أما أن هذا
المنهج الذاتي كان خلاصاً شخصياً له ، فذلك ما يفسر كثيراً ما في كتابات
« إمرسن » وفي أقواله من حيوية . فهو يبدو دائماً كأنه يتكلم من التجربة ،
حتى عندما كان يقتصر على ترداد ما قرأه . ولقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا المنهج
أن فكره لم يستكمل أبداً الموضوع أو السياق المذمعي ، فكل قول كان يأتي
عن تنزيل دقيق من الروح ويمكن أن يستخدمه هو وغيره من الواقظ كنص
يكاد يكون إنجيلياً من أجل مواظ لا عدد لها .

هاتان السمتان الأساسيتان لفكره تفسران كثيراً قوة « إمرسن » كنظمة
أمريكية :

(١) لقد ابتكر منبراً علمانياً ، مبدأ علمانياً للتعليق الوعظي ، و « أدب .
حكمة » علمانياً صيغ أقواله بالصيغة الإستنبائية . (٢) كان يتحدث كرجل
إلى رجل مستميقاً بالتجربة على التجربة ، ومن ثم فقد كانت طريقته ورسالته .
موضع إعصاء خاص من جمهور رُبَّته المناير وأصجرتة ، وكانت دعوته تحمل إلى
المفكرين الأمريكيين الآخرين (إن لم يكن إلى الباحثين) نفس الثقة ،
والثقيف الذاتي والقردية التي أنجزها هو بنفسه .

ولم تكن مثالية « إمرسن » أفلاطونية ولا باركلية وإن كان قد عرف القليل عن « أفلاطون » « وباركلي ». لقد كانت الأشياء تعنيه لا من حيث أياها الشكلية ولا وجودها الطبيعي ، بل من حيث قدرتها على أن تحرك الخيال الشعري ، الذى كان يدعو هو وزملاؤه أنصار الفكر المتعالى ، عقلاً أو روحاً .

مثل هذا « الروح » كان ذاتياً مزدوجاً ، فقد كان خيلاً أكثر منه معرفة ، شعراً لا علماً ، وكان لديه المعرفة الذاتية كوضعه الجاهر به . لقد كان تأليفاً من الإستبطان والتأمل ، وقد خلق تقديراً ذاتياً ، بطولياً حيناً ومؤثراً حيناً .

« إن الزمن ذاته يرى لنا ويفكر نيابة عنا ، إنه ميكروسكوب ، تظفر به الفلسفة أبداً . إن القراسة هى بالنسبة إلينا ما لم تكن أبداً بالنسبة لأحد . ونحن لا نشك فى أن اللحظة والفرصة إلهيتان . فذلك الذى سيمثل عبقرية هذا اليوم ، ذلك الذى سيفهم — وهو قائم فى هذه الفجوة الضخمة بين الماضى والمستقبل — فخر موقفه وقوته ، حين يكتب قوانين النقد، والأخلاق ، والتاريخ ، سيجد العصر التالى أنه ليس باطلاً ولا سىء الحظ ، بل سيوضع فوراً فى مكانه على قدم المساواة مع جميع الأئمة الذين نقر الآن بمنزلتهم ... لقد رأيت من قبل هذا المجهود عقد أفراد أعلام . فقد تخلوا عما كان موضع فخرهم وهم يواجهون الإزدراء ويميشون مع قوم تنهال عليهم السخرية . وقد أصبحت نظرتهم أشد صرامة وأكثر تطالماً إلى السماء » (١) .

The Journals of Ralph Waldo Emerson (١)
(Boston 1909—14) V, 293, 311.

وعبّر « ثورو » عن نفس الفكرة بمرح أكبر :

« هناك قوة وطاقية بل وعمر طويل
فى الإكسير الذى يؤثقه كلامك
حتى إن الله نفسه يتجدد شياً
حين تخرج من حنجرتك التواء عليه »

لقد أحس « إمرسن » بحاجته وحاجة مجتمعه إلى استخدام العقل استخداماً شاعرياً . لقد كان العلم والأخلاق شائنين ، وكان ينظر إليهما في تقليد الإستنارة على أنهما بمثابة بؤرتين لخيال العقل . لقد كانت هناك حاجة إلى الإلتفات بكل ما هو مدرك ، بالقراسة الحدسية ، والمجالي الشاعرية ، وأفكار الرؤى « فالثقافة تقلب الآراء الساذجة للطبيعة ، وتجعل الذهن يسمى ظاهراً ما اعتاد أن يسميه بواقفاً ، وواقعاً ما اعتاد أن يطلق عليه وهماً »^(١) .

« إن علامة الحكمة التي لا تتبدل، هي أن ترى مُعجزاً ما هو عام.. وسكون الطبيعة أو وحشيتها ، هي غيبة الروح ، والروح الخالص الطبيعة متدفقة ، طيّارة ومطيمة . وكل روح تبني لذاتها بيتها ووراء بيتها عالماً ، ووراء عالمها سماء، اعلم إذن أن العالم يوجد من أجلك . ومن أجلك ذلك السكّال في الظواهر... فأين من ثم تملك الخاص ؟ وبقدر ما نجعل حياتك متسقة مع الفكرة الخالصة في ذهنك ، بقدر ما تكشف حياتك عن نسبها العظيمة . وثمة ثورة مطابقة في الأشياء تصحب تدفق الروح... إن تملك الإنسان فوق الطبيعة التي لا تأتي مع الملاحظة — مستعمرة تتخطى ما يحمله عن الله -- سيدخلها دون أى عجب أكثر من العجب الذي يشعر به الرجل الأعشى الذي يستعيد الإبصار الكامل تدريجياً »^(٢) .

إن تحويل بؤرة الذهن من الطبيعة كوجود إلى الطبيعة كغذاء للروح كان هدف « إمرسن » الأول وحجته الرئيسية على المثالية . أحس بالتححر الذي يجلبه الخيال الشاعري ، ولكنه في تلهفه على الترحيب بإنجازات الذهن بصرف النظر

== انظر ص ٢٠٤ :

«Upon the Bank at Early Dawn», in Collected Poems, :
edited by Carl Bode (Chicago, 1943).

(١) الفصل الخامس «المثالية» في الطبيعة .

(٢) الطبيعة .

من المادة ، ذهب (ومعظم أصدقائه) إلى الأبعاد النامضة في الترحيب حتى بأى شيء يكشف عن قوة فذة .

لقد اعتنق أنصار الفكر المتعالى بدعة أيامهم وحشوا الناس عليها، وهى إبداء التعاطف المطلق نحو أى شيء غير علمى ، وذلك فى جهدهم فى تحرير الفكر من عادات الفهم الطبعى . وفى هذه السمة ، وبوجه عام ، يمثل « إمرسن » الوسط المناسب النهي لنزعة الفكر المتعالى فى « نيو إنجلند » . ومع أنه كان يتزعم المصالحين والصوفيين حوله ويتعاطف معهم ، فهو نفسه لم يتجه هذا الاتجاه ولا ذاك وإنما ظل بمنأى يستحجم هذه الأفكار وهذا الحساس كيانين للتثقيف الذاتى الناقد . لقد كان « إمرسن » لا كشخص فحسب بل كنظومة أيضاً، الناقد الخالص والمثالى البناء معاً ، يجمع بين مرح « اليانكى » واعتدالهم وبين الخيال الشعارى والحرية . وقد جعلت منه قدرته على الإحتفاظ بأواصر الصداقة مع البيئة الفكرية والإجتماعية والتقاليد الجارية ، وسيطاً أمريكياً عظيماً ، وكان جمهوره يتقبل منه كإنجيل ، ما ينبذه فى لهجات واصطلاحات أخرى كهرطقة ودجل .

٤ — الترابط الرومى :

نشأت معظم حركات الإصلاح الإنسانية فى « نيو إنجلند » من الإستنارة . وكان ارتباطها بنزعة الفكر المتعالى ارتباطاً غير مباشر فقط . فقد تلقى « تشاننج » و برونسن ، و باركر ، وجاريسون جميعهم ، دافعهم ومثلهم العليا المبكرة من عصر العقل . وهذا صحيح إلى حد ما حتى بالنسبة للحساس للنظام الإشتراكى التعاونى (على مذهب فورييه) وحتى بالنسبة للخطط الطوباوية من أجل تجديد المجتمع . . . لقد استمد تشاننج ، وريلى ، و بريسبيت وآخرون ، نظرياتهم عن الترابط من .

مصادر تمكس نظريات العقد الإجتماعي، وعندما تملوا فلسفة الفكر المتعالى نظروا إلى خططهم الإجتماعية على أنها فرص تتيح للحديث الترانسندنتالى بيثة أكثر اتساقاً. ومع أن « بروك فارم » كانت على نطاق واسع مركز تجمع لأنصار الفكر المتعالى، فإنها لم تكن بالمعنى الحرفى مجتمعا ترانسندنتالياً. ومع ذلك، فالإشتراكية الطوبائية قد أصابتها عدوى النظرية الترانسندنتالية. ذلك لأن الجماعات التى تصوّرت أصلاً كخطط للإصلاح، ولتجديد العمل، وللمساواة فى الملكية، ولتنقية الأخلاق قد بررها أنصار الفكر المتعالى كلاجئ تولذ بها الروح من رق الإهتامات المادية. وقد غدت فى النهاية تسييرات إجتماعية عن المثالية الرومانسية.

ومع ذلك فحالة « برونسن آلت » مختلفة بعض الشيء، فنظريته الإجتماعية كانت نظرية ترانسندنتالية ليبدأ بها. فعمله ككرب وتجربته الإجتماعية فى « فروت لاندز » كانتا تطبيقين عمليين لفلسفة مثالية. بدأ فى مدرسة « تمبل سكول » بتشجيع الأطفال على عادات التعبير الذاتى والتأمل الأخلاقى، مستخدماً الحديث واليوميات (عادتان أساسيتان فى حياته) كدعامتين للنظام التربوى. وقد كان مصلحاً « بستالوزياً »، ولكنه أضاف إلى أفكاره التربوية اهتمامه الشخصى الخالص، بالمثالية كما اكتشفها فى قراءته لعلبه « مارش » « لكويليريدج »، ثم « لورد زورث » و « هرذر »، و « أفلاطون » و « أفلوطين »، وأكثر من ذلك فى مطالعته لمتصوفة الشرق والغرب. ومع أن مدرسته بيوستون قد باءت بالفشل فقد اكتسبت شهرة فى إنجلترا، وجلبت « لالكوت » معرفة جماعة من المصلحين « التكاملين البريطانيين »، الذين التقوا كأصدقاء للتقدم الإنسانى، وناقشوا الإصلاح والانتقال والتشكيل، وصمموا على أن « ينفذوا بقعة يمكن أن يقوم فيها الخير، ويمكن للإنسان فيها، غير مدفوع بالشر، أن يتجارب مع

الله ، بنفسه ، ورفاقه ، وكل الطبائع الخارجية ^(١) ، وكانت النتيجة تجربة أراضى الفاكهة « الفروت لاندروز » بهارفارد ، ماساشوستس سنة ١٨٤٣ ، وقد مؤلها وأدارها صديق « آل كوت » الإنجليزي « شارلزلين » . وفي نظر « آل كوت » كانت هذه التجربة تعنى أولاً محاولة للجمع بين الزهد « القيثاغورى » وبين حياة « أسرة مترابطة » . وفي الفردوس الجديد لأراضى الفاكهة ، كان التفاح هو غذاءً رئيسياً ، لا إغراء ، ويجب أن يكون الناس والحيوانات ، بل والأرض أيضاً بمنجاة عن الرق والدنس . وعلى الأسرة للطهارة أن تدافع عن ذاتها كنظمة جذرية لكل مجتمع . وكان عليها أن تسكون أيضاً أكثر من ذلك ، كان عليها أن تكون صورة للقوة الإبداعية للجيل الروحي . لقد كان « آل كوت » يعتقد اعتقاداً جازماً بأن الروح جاءت قبل المادة ، وأن كل « خلق » فهو من الروح . والله خلق روح الإنسان ، والإنسان ، إذ ينحط تدريجياً ويقرب من الحيوان ، يخلق الأشياء الأدنى للمادية الفاسدة في الوجود . ومثالية « آل كوت » ، قد أفسدتها باختصار النزعة الصوفية . « فأقواله السحرية » التي كانت في البداية على طريقة « كوليريدج » و« متمشية مع روحه » ، قد غدت تدريجياً باطنية خفية .

وقد أنقذه شيئاً ما من أوهامه « هاريس » والميجليون في « سانت لويس » ، الذين اضطرروه إلى تحديد مثاليته ونبذ فرديته الرومانسية . وقد ذهب إلى حد تفسير فشل أراضى الفاكهة بأنه نتيجة إغراقه في النزعة الفردية في الأسرة ، إلى الحد الذى نحى معه كل النظم الاقتصادية والسياسية . ومن معرفة « آل كوت » بهيجلى « سانت لويس » نشأت مدرسة الاتحاد الصيفية للفلسفة سنة ١٨٧٩ — ١٨٨٧ التى كانت حدثاً هاماً في تاريخ المثالية الأمريكية منذ أن جمعت في صعيد

(١) انظر ص ٢٢٦ من :

Odell Shepard: Pedlar's Progress; the Life of Bronson Alcott (Boston, 1937).

واحد بين الهيكلين والترانسندانتاليين (أى أنصار الفكر المتعالى) فى « نيو إنجلند » .

٥ — العزلة الروحية :

لقد كن « هنرى تورو » نورياً نشيطاً من طبيعة خيرة . وهو لم ينبذ فقط الضمير البيوريتانى ، وإنما نبذ أيضاً الضمير الترانسندانتالى ، وعبر عن الوثنية كبداً للثقافة الذاتية . لقد كان « نيتشه » « نيو إنجلند » ، ونظريته فى « العصيان المدنى » كانت مجرد تبرير واعٍ فلسفى لسعريته المخلصة بالمجتمع وبخاصة مجتمعه . وقد اكتشف مخططاً عملياً دقيقاً للثورة الخاصة ، ولم يكن ذلك لأنه أحب الطبيعة أكثر ، وإنما لأنه وجد روحه (أعنى تأمله فيما يقرأ) فى أن تكون أكثر حرية فى العزلة والهواء الطلق . ولم يكن طبيعياً ألهم إلا بالعرض ، كان شاعراً لم يحس بأية حاجة إلى أخلاق تحددها منغلات خاصة .

لكننى مجموعة من المجهودات الضائعة

قد ضمتها رابطة بمحض الصدفة .

هى تهتز ذات اليمين وذات الشمال

وقد تباعدت ربطاتها واتسعت

إلى أن يفصلح الحال ^(١)

وقد عبر تعبيراً جيلاً عن أشمل مبداً فى مذهب الفكر المتعالى بنيو إنجلند

(١) انظر من ٨١ من .

Henry Dand Thoreau : « I Am a Parcel of Vain Striving Tied » in Collected Poems, edited by Carl Bode (Chicago, 1943)

أعنى به الخطر على حياة الروح الحرة من الاستغراق فى الإهتمامات الإقتصادية والسياسية .

« سنقضى ستة أيام فى عمل مجهد ، وفى اليوم السابع ننصرف حقاً إلى القراءة والاطلاع . سعداء نحن الذين نستطيع أن ننعم بشمس سبتيمبر الدافئة ، التى تضىء لجميع المخلوقات ، فى راحتهم وفى كدّهم ، ولا أقل من شعور بالعرفان . فالإنسان الصحيح البدن ، والذى له عمل مستقر ، فى قطع الخشب لقاء خمسين سنتاً ، وممسكر فى الغابات ، لن يكون مواطناً طيباً للمسيحية . وقد يكون العهد الجديد كتاباً يختاره لبعض أيامه لا لكل أيامه أو لمعظمها . فقد يؤثر أن يقضى ساعات فراغه فى صيد السمك . لقد كان الحواريون أيضاً صيادين ، وكانوا صيادين فى البحار من ذوى الوقار ، ولم يطوفوا أبداً بحثاً عن البيكريل فى المجارى المائية داخل البلاد . وعند الناس رغبة فريدة أن يكونوا صالحين دون أن يكونوا صالحين لشيء ، ذلك لأنهم يفكرون بغموض ، إن الأمر على ذلك سيكون خسيراً لهم فى النهاية . وفى كل مكان عبارة « الرجال الصالحين » تم عن العودة إلى البراءة . فانظروا إلى أمام بالأحرى . إن للمسيحية تأمل فقط . لقد علقت قيثارتها على الصفصاف ولا يمكنها أن تنشد أنشودتها فى أرض غريبة . لقد حملت حملاً حزيناً ، ولم ترحب بعد بالصباح باجتماع » .^(١)

ولسكن هذه الثورة الدينية والأخلاقية بعيدة عن أن تشبه وثنية « نيتشه » فى أنها أصلية غير دعوية ، وثقية .

ورغم الفردية الأخلاقية عند « ثورو » فقد نشأ عنده حس بوحدة الحياة كلها ، صوفية الطبيعة ، وعى بالتنفس مع النفس السكلى للحياة . « إتنى أرى ، وأشم ، وأذوق ، وأسمع وأحس ذلك الشيء الدائم الذى تتحالف معه » . وإذا صدر من

(١) Henry David Thoreau : « Sunday » in A Week on the Concord and Merrimack Rivers.

(١٥٢ — الفلسفة الأمريكية)

جانب عن اطلاعه على الفلسفة البوذية ، في « بهاجا فاجيتا » ، ومن جانب عن عاداته في سرد حياته في النباتات ، فقد غدا « براهمانيا » حقيقياً ، يجد سلواه في أن يكون أقل انفصلاً وأشمل اتحاداً مع الحياة الخلاقة ، وإذا اهتدينا بهدى مذكراته ، فيجب أن نصوره على أنه أصبح من يدعو الشرقيون « ناسك الغابة » يكتب « رسائل الغابة » .

« إنني أذهب وأعود بحرية غريبة في الطبيعة فلا يكون لي فهم في الأرض ؟ ألسنت في جزء من أوراق شجر وخضر ؟ » ^(١)

هذا الاسترقاق في الطبيعة لم يكن تقديساً « سينوزياً » لنظام الطبيعة أو حياً للملاحظة المخلوقات والعلاقات الطبيعية ، ولكنه إحساس بلا نهائية الحياة التي يشارك فيها الإنسان . لقد كان في وسع « ثورو » أن يفرق في الطبيعة كما كان في وسع « هوبمان » أن يفرق في « بروكلين » .

٦ - في البحر :

يعتبر هرمان ملفيل (١٨١٩ - ١٨٩١) من أكبر الشخصيات الثورية بين ثأري منتصف القرن ، وقد آتى من حدود « نيوا إنجلند » وأمضى سن حياته المبكرة والأخيرة في مدينة نيويورك ، وتعرف معرفة وثيقة على خليج هدسون حتى « ألباني » ، وعاش فترة في مزرعته غرب « ماماشوستس » . وفي سن السابعة عشر أتجه إلى البحر « كموض عن المسدس والكرة » .

« لا تحدثني عن قسوة الحياة في أواسطها أو أواخرها فإن الشاب الصغير يشعر بكل ذلك . قبل موت والدي لم أفكر أن أعمل لكسب عيشي ولم أشعر أن هناك قلوباً قاسية في العالم ، وكنت قد تعلمت أن أفكر كثيراً وبحسرة قبل أوانى » ^(٢)

Henry David Thoreau : Walden.

(١)

(٢) انظر ص ٧٠ من :

Raymond Weaver : Herman Melville, Mariner and Mystic (N. Y. 1921).

وحياته في البحر كانت في الحقيقة بديلاً عن العمل أكثر من كونها عوضاً عن المسدس والكرة . وكانت رومانسيته تعتبر هروباً من الحياة الروتينية إلى شطحات الخيال : قال يصف مصنعاً للورق في « تارتاروس » : « أمام صفوف من اللفاضد الخاوية كانت تجلس فتيات منظرهن خاو ، يحملن مظروفات خاوية ملأى بأوراق بيضاء خاوية في أيديهن الخاوية » ^(١) .

ولم يكن يستطيع أن يتحمل عدم الإحساس الذي يمثل في التمدنين من الناس والأقارب ولم يكن يستطيع كذلك أن يقبل للثالثات العملية من جيرانه العلميين . فإن للباديء التي كان يفهمها كانت مطلقات متعالية كاملة في نفسها ولكن بدون أدنى فائدة . كان يفهم المخاطرة البدنية و يعجب بتحركات القوى الطبيعية ، ولكن العالم غير المنظور سواء في النظريات أو للباديء كان يخيفه أشد الخوف . فبالرغم من أن العالم كان يسوده الحب ظاهرياً فإن للحيطات غير المنظورة كانت ملأى بالرعب والخوف ^(٢) . ولأن « ملغيل » كان من طبيعة خاصة تأثر تأثراً كبيراً بعالم المطلقات . كان مثل « يوحنا » مستعداً للفرار من الله ولكنه مثل « الكابتن آهاب في موبى ديك » كان مستعداً لأن يواجهه متحدياً .

« إن السبب في أن غالبية الناس تتخاف الله وفي الأعماق تكرهه أنها تشعر بالشك في قلبه وتخليه عقلاً كاملاً فقط مثل الساعة » ^(٣) .

وكان برنامج « ملغيل » التفكيري أن يقرب الله عن طريق القلب لا عن طريق العقل — كان يتخيل أن الإله والإنسان كلاهما قوة هائلة غامضة بالنسبة

« The Tartarus of Maids », quoted in F. O. Matthiessen, American Renaissance ; Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman (London and N. Y. 1941) p. 401.

Weaver, op. cit, p. 26. (٢)

(٣) من خطاب إلى « هاوثورن » أورده « وجر » نفس للصدر السابق ص ٣٢٢ .

لنفسها ولبعضها البعض وأنها يدخلان معاً في مأساة يشعر كل منهما بها ويتفاعل معها . « إن مأساة العقل » كما سماها « سيدويك » عبارة عن مجموعة من مآسي « بروماتيسوس » و « جوب » و « يوحنا » . إن الخوف من أن الإله مخيف فعلاً لا يكون هذياناً وجنوناً شريعياً فقط كما يبدو جنون الكابتن آهاب وحقده للقارى غير المتعمق ، وإنما هو مواجهة جريئة لنتائج مخاطر فلسفية في اللانهاية .

وكانت أية محاولة لجعل المبادئ المتعالية معادلة للمقاييس الحضارية تبدو « للمثقل » طريقة شائعة . كان يشعر نحو المفكرين مثل « إسرمن » بالاحتقار الشديد ، وكان يقول عنهم إنهم « مشقوقو الجبهة » لأنهم يعتقدون في التعميمات و « الاتصال » . وبالرغم من ذلك فقد كان يشعر إن لم يكن بالاحتقار فبالشفقة نحو هؤلاء الذين كانوا يتجاهلون الأشياء المادية الفلسفية ، والذين كانوا يخضعون خضوعاً تاماً وبأساً للمثل القاتل « أيها الخاطئ ، فلتكن خطيئتك للحياة كلها » ^(١) . وكان يعتقد اعتقاداً تاماً في قول المسيح بأن العلاج الوحيد هو أن « يولد الإنسان من جديد » ، ولكنه كان يعلق أهمية كبرى على أن هذه الولادة لها مبادئ الجدّة . وكان تفكيره الرئيسي يتكون في اعتقاده أن المطلق والمبادئ النسبية مهمة جداً لبعضها البعض بالرغم من أنها غير واضحة في نفسها .

والسطور الأخيرة في « الجائحة البيضاء » التي يتخيل فيها الإنسانية على ظهر سفينة سرية لا تغرق أبداً ، ربّانها هو الله ، تسير بناء على أوامر صارمة — هذه السطور يمكن شرحها على أنها اعتراف بالإيمان المطلق أو باليأس الكامل . « لا تُنلقِ أذنًا إلى الخرافات والهدر الذي يقال عن الوجهة التي تسير فيها الأنـه لا يوجد واحد على ظهر السفينة يعرف شيئاً حتى ولا « الكومادور » ، ولا القس » .

وتصورات أستاذنا العالم أيضاً خاطئة . ولا تصدق أيضاً ساكنى الكهوف الذين يؤكدون بسخرية أن الربان لا يقصد سرفاً معيناً أبداً . لأنه لا يمكن تصور أن تكون هذه السفينة هي المسكن الدائم لنا وإلا فكيف يمكن أن نفسر أننا بمجرد صعودنا على ظهرها ونحن بعد أطفال ضغار نشعر بدوار البحر نتيجة لهمزاتها العنيفة . ولو أننا حين يتقدم بنا العمر لا نكاد نشعر بها كثيراً ألا يوضح هذا أن الهواء الذى تنفسه يقدو غير محيى ثم يصير غير محتمل نتيجة لطول الإقامة وأنه لا بد أن يكون هناك مكان مقدس هادىء بعيد في الوقت الحالى ولكنه ينتظرنا جميعاً ؟

« ألا يا أصدقاء السفينة ويا زملاء الدنيا حولي في كل مكان ، إننا نقاسى كثيراً من الشدائد ونحن نبتهل كثيراً إلى قائدنا الأعلى وإلى قوادنا العلويين في الملأ الأعلى . ولكن أشد شدائدنا هي التي نصنعها بأيدينا ولا يستطيع قوادنا إقناذنا منها حتى ولو أرادوا : ومن العذاب الأخير : لن نستطيع إنسان حتى أن ينقذ أخاه . وكل كائن لا بد أن يكون لنفسه للنقذ . أما بالنسبة لما تبقى فلا يخلق بنا أن نشور ولا يجب أن ننسى أنه مهما تعذبنا من غيرنا ومهما أحاط بنا فإن الحياة ما هي إلا رحلة وجهتها الملاذ الأخير » (١) .

وقصيدته « كلاريل » غير واضحة الهدف وتتحدث عن المدينة المقدسة وروادها من الحجاج . ومثل السيد المسيح نجد « كلاريل » يبكي على أورشليم بدافع الشفقة أكثر من دافع الاحتكار ، ولكنه مثل المسيح أيضاً يبدى اهتماماً بصنوف كثيرة من الحجاج ومثالياتهم .. وهناك شخصيات ثلاث يخصصها بكثير من الاهتمام : « كلاريل » الطالب ، « وفاقين » الناسك ، و « رولف » الفيلسوف المتعالي من نمط « ثورو » ، هؤلاء الأمر يكان الثلاثة الذين يمثلون اتجاهات ثلاثة

(١) ص ١٦٣ — ١٦٥ من :

Herman Melville: White Jacket (N. Y. 1850).

في عقل « مافيل » ويصورون أنواعاً من اللاتينيين والإفريق واليهود والعرب -
وأخيراً يستمعون جميعاً إلى ناقدين أوروبيين عن الحضارة وخصوصاً عن الحضارة
الأمريكية - وأما الأمريكي « أونجار » فإنه يضيف إلى عرضه للقضاء والقدر
هذه الأفكار الخزينة عن أمريكا^(١) :

أيتها الديمقراطية

« أيتها العاهرة من جيل فاسد
ومن نشأة فاسدة خاسرة - إنه لمن
الأحسن لها أن تشعر بالقيود
على أن تفسد العالم بأجمعه
وتجعل مساكته معطلة
ستوقفها آسيا عند حدها
آسيا القديمة في الشرق
ولسكن في العالم الجديد تسرع جميع الأشياء -
لا يسرع الناس فقط ولكن تسرع الدولة أيضاً
وبسرعة أيضاً يفتقر البيض

سيأتي الوقت سيأتي الوقت

فإن قائداً واحداً يستطيع أن يفعل الكثير
فما بالك بمائة ألف واحد قد عذبهم الأمل العالمي

(١) قصد « هنري ويلز » بشخصية « فاين » أن يمثل « هاوثورن » ..

فلأهم بالمشاعر الرهيبة القاسية
ما الذى سيربط هذه البحار التى تسرى بينها
المنافسة الحامية غير المقدسة .. ولكن
سيأتى الوقت .. ما الذى سيأتى : ثلاثين عاماً
من الحرب

أيها المستويات الرائدة
ستهب عليكم العناصر الأنجلوساكسونية
والصينية وستجر العار على عناصركم
في عصور الديمقراطية المظلمة

إن الإنسان يشعر بضئعة الأمل وبعثرة التراث الأخير
ويعمرخ .. ابغوا كفاف حتى الأبد — لقد أنهى
كولومبوس حلم الظالم ولا توجد دنيا جديدة للإنسانية^(١) .

وهذه السطور المشائمة تبدو فى منتهى القوة على الأقل فى نظر « ملفيل » ،
وتمكس آراءه ، إلا أن القصيدة لا تنهى عند هذه النقطة . فإن الأمريكيين
الثلاثة يعبرون عن قنعتهم فى القضاء والقدر ، والنقمة العلمية فى الناقدين الأوربيين .

٧ — الاشتراكية الروحية والتلقائية

يمتد « هنرى جيمس » الأكبر من أم الثوار الباحثين ، ولكن ثورته اتخذت مظهراً جعله إلى اللجوء إلى التلقائية من ناحية ، ومن ناحية أخرى إلى الوثوق في قدسية البشر — وكان من أم الشخصيات التي كانت شخصيتها بطريق فريد . وكان يعتقد أن التلقائية فيه ليست صفة فردية ولكنها صفة روحية يشترك فيها كل البشر . وكان هدفه أن تجتمع الفردية والجماعية في وحدة روحانية ، ولكنه لم يحقق بالتجربة أكثر مما تحققه ذبابة الخيل . لأنه كان يفتى نفسه اللاذع بروح دينية ويعبر عنه بأسلوب سهل مشوق . لقد كان كاتباً لامعاً ومن أجراً الروحانيين الحقيقيين في تاريخ تحدى القوانين الموضوعه .

وهذه الكلمة « تحدى القوانين الموضوعه » تحتاج لشرح . فهي عبارة عن ثورة معينة ضد القانون والنظم الموضوعه ، وتصور الحياة الروحية تحدياً لحب النفس والاعتماد عليها . وما جعل عقيدة « هنرى جيمس » هامة أنه أعطاه مظهراً دينياً متصوراً أن الديمقراطية السياسية تعتبر تمييزاً عن الثقة في الطبيعة الإنسانية وفي التقدم نحو مجتمع تتلاشى فيه القوانين والحكومات و « كل الفروق الخاصة » . ويتداخل بنظريته هذه في المجال الاقتصادي مقارناً النظريات الاقتصادية للظواهر الإنسانية القذرة « بمجتمع روحاني تختفي فيه الملكيات الفردية . (وهذا هو تعبير سويدنبرج عن الأنانية)^(١) .

وعندما بلغ به الازدراء مله نحو المشيخين الأمريكيين ، سافر إلى

(١) انظر من ١٠ ، ٣٧ ، ٤٨ من :

Henry James : Lectures and Miscellanies (N. Y. 1852).

المحاضرة الأولى : عن « الديمقراطية وتيازاتها » — المحاضرة الثانية : « الملكية

كمرز » .

انجلترا حيث قدمه صديقه « جوزيف هنرى » إلى العالم الإنسانى العظيم « ماينكل فاراداي » . وكان « فاراداي » مخلصاً بالروح وبالنفس « لجيمس » وجعله يتعرف إلى مجموعة مختلفة من أتباع المذهب « الكاثيلى » ، لأن « فاراداي » كان يتبع الكنيسة « الجلاستية » أو « الساندمانيين » وهى فرقة إسكتلندية صغيرة تعتقد أن ملكة الرب ملكة روحانية . وكانت قد نجحت فى جعل العقائد تنتهى إلى تعبيرات غاية فى البساطة حتى تستطيع أن تقف أمام حساسة « الإنجلييين » ، وكان « روبرت ساندمان » يتبع تعاليم جمعية « جون جلاس » ويعبر عن أن العقيدة ليست إلا مجرد اعتقاد عادى فى صدق قضية معينة بالنظر إلى شواهدنا ، وأن هذه العقيدة إما تلقائية أو مستحيلة ، وأن لبّ الدين يكمن لا فى إرادتنا فى أن نعتقد بل فى هذه الرحمة التى ينعم بها الإله بحض إرادته على مجموعات المريدون الذين ينفذون تعليماته . وكان أتباعه يكوّنون زمالة من نوع بسيط تعتمد على الاتحاد وتبادل السلع ، والرهبان الذين يعملون بدون أجر وعدم الاهتمام بالأمور الدنيوية . « هنا لا يمكن لإنسان أن يتفاخر وليست لدى أى فرد من الأسباب ما يجعله يعتقد أن الإله يخصه بالاعتبار أكثر من الآخرين » (١) .

وبهذه العقيدة المتناهية فى الديمقراطية ، المتناهية فى البساطة ، صار « جيمس » متحولاً خالصاً . ومن ذلك التاريخ صار هو و « ساندمان » يعتبران أن الدين عدالة اجتماعية ، « نزعة أخلاقية سليمة » .

وقد طبع نسخة أمريكية من خطابات « ساندمان » فى ١٨٣٨ ، وفى عام ١٨٤٠ كتبت رسالة موجزة بعنوان « تعليقات على الإنجيل الرسولى » . ومن الواضح

(١) Robert Sandeman . Letters on Thoren and Aspasio, quoted in Austin Warren : The Elder Henry James (N. Y. 1934) p.36.

أن « هنرى جيمس » قد تمسك تمسكاً تاماً بمقيدته الجديدة . وهذه الفقرة تبين لنا بوضوح حالته الروحية ، وللازق الذى جرت به إليه : « من يوم ولادتي لم أشعر أبداً بأن لى رغبة شريفة طبيعية لم تشبع . ليس هذا فقط ، بل إننى كنت أستطيع أن أفعل لمجرد رغبتي الشخصية ما هو كفى بأن يبشر إمكانيات منزل بأكمله . وبالرغم من ذلك فإن آلاف الأشخاص من حولي ، وهم مساوون لى فى المسكنة وفى بعض الأحيان أعلى منى شأنًا ، لم يستطيعوا أن يستمتعوا طول حياتهم بفداء صحيح أو نوم صحيح أو ملابس صحيح فيما عدا أن يدفعوا الثمن من جهدهم الشخصى أو جهد والدم ، أو ابنهم ، ولم يكونوا يستطيعون أن يطلقوا العنان لرغباتهم الشخصية إلا بمجهود جبار من المظاهر الاجتماعية . وإنه لمنتهى العدالة أن أكون طامعاً وساكنًا ولايساً بكل ما يناسبنى وأن أتعلم حتى أخرج من جهالتى . ولكنه ليس من العدل أبداً ، وتعتبر هذه إهانة كبيرة للعدالة الإلهية ، أن أعطى أنا من الجميع حياة كاملة من الترف والبجوة بينما رجال كثيرون ونساء كثيرات — كلهم أرفع منى شأنًا — يمضون حياتهم بأقل القليل من الطعام ، ويسكنون ويلبسون بطريقة بائسة ثم يموتون أخيراً بنفس. الجهالة والغباء ، وليس وباللأسف بنفس الطهارة التى أحاطت بطولتهم^(١) .

« وقد شعرت طويلاً بهذه اللعنة الروحية تنمو بنفسى وتعبعن عدالة غاضبة مهيبة ، وتعذب روحى كثيراً لهذه الهزات العنيفة الناضبة ورججات الضمير المذنب ولكنى لم أجد أبداً أى باب مفتوح لى للخلاص . ومعنى هذا أننى شعرت بعد تفكير نهائى دقيق أنه إن لم تمتد يد العناية الإلهية دائماً وبمنتهى الإذلال حتى تدمر كل غرورى وفخرى فإننى لابد أن أخضع للحالة الراهنة من الأمور أكثر من غيرى من الناس . ولم أكن أعرف لنفسى أية رغبة خارجية ، فقد

كنت أتمتع بمركز اجتماعي مرموق وكنت أحظى بمحادثة وصداقة عظماء الناس ، وأعيش في رغد من العيش . ولم أشعر إلا بالرضى للعدالة الإلهية فيما عدا ما كان يفرع روحي من مفازع كانت تعترى مشاعري ، وتحطم غروري وإلا كنت سأقود أياي بمقتضى الرضا في حظيرتي ولم أكن لأحلم أبداً بأن أى رغبة لأخواتي بالنسبة لطبيعتهم أو لاجتماعهم تعتبر رغبة حقيقية واضحة لرغبتى أنا بالنسبة للإله . تخيل إذن فرحتى المفاجئة وراحتى الصادقة وقد تعرّت ديانتي من الزيف وحمّتى من العواصف القدسية وبدأت أشعر بأول شعاع من الرضاء الروحي . والحقيقة المسيحية . هذه الحقيقة شجعتنى على أن أتبع غرائزى وميولى العقلية فى أن أقذف بالكنييسة والعقائد الدينية إلى الشياطين التى تهملها هذه الأشياء . فالمسيحية الروحانية معناها الجانب الدنيوى من الإسم الإلهى ، أى الرغبات الإنسانية الطبيعية وهى ما يشترك فيه كل الناس كشخص واحد وما ينتج عنها من أن ينفصل الإنسان عن أخيه الإنسان ، وبذا لا أستطيع أبداً أن أصبو إلى رضا الإله أو صبره إلا بموقفى الاجتماعى أى بشخصيتى وسط هذا المجتمع الهائل من الرجال من كل العنصر والأديان غير شاعر بأى اهتمامات تجاه أى شخص من الناس ولكن على العكس أن أتذكر بصراحة لكل أمل شخصى لى نحو الإله مادامت هذه الآمال لا تتجه نحو الخلاص من الطبيعة الإنسانية ولا تبنى ببساطة على حب الإنسان للعنصر الإنسانى ^(١) .

هذه اللوحة من الإعترافات الروحية تجمعت من قراءاته لأعمال «سويدنبرج» فى سنة ١٨٤١ ، وكان «السندمانيون» قد حطموها فيه «الأنانية» وخلقوا فيه ثورة ضد القوانين ^(٢) . كانت كتابات «سويدنبرج» قد زوّدت بتصور وضعى

(١) William James (ed) The Literary Remains of the Late Henry James (Boston, 1885) pp. 89—91, 92, 93.

(٢) لقد نبذ «السندمانيون» من الناحية الفنية «نزعة محدثي القوانين الموضوعية» ،

« الإنسان الطبيعية الروحانية خصوصاً تفسير » جارت ويلكنسون » لها .

ومن أفصح وأعظم تعبيرات « جيمس » الفلسفية عن الديمقراطية خطابه الصادر في الرابع من يوليو في نيويورك — رود أيلاند — بعد نشوب الحرب الأهلية ، وفيها يقدم الولايات المتحدة كوارثة لنضال أوروبا ضد الطبقة الإجتماعية . وبذلك تكون أمة مميزة بأن تبدأ تاريخها بالإيمان في ضرورة تأمين الحرية الفردية . وهو يعتبر أهم عمل للأمة إكمال الديمقراطية الجماعية التي يتمثل فيها كل الرجال كأعضاء مقدسة المجموع الروحي للإنسانية ، وهو وقد صاغ هذه المثالية الديمقراطية يتساءل : « والآن وقد تبينت روح سياستنا فما الذي هنالك في تكوينه أوفى ميراثنا الإنساني حتى يؤدي هذه الروح الحقبة ويهدم أملها الرائع بأن يحولنا نحن أطفالها من أخوة مخلصه مؤلفة حريصة على أهدافها العالمية إلى قطع من الخنازير المزخرفة بل إلى مجموع من الخطرين السياسيين الذين يغير لون قسادم زرقة المحيط الجليل ويطعن أوروبا ويدمغ كل أمل إنساني مكافح باليأس » (١) .

كان جوابه أن شرور العبودية والزخرف للادى للذين هامنم السياسة الأمريكية والمدنية يجب أن تفصل بوضوح من الكيان الروحاني للناس وإلا أصبح الأمريكيان « أكثر شعب محقر على وجه الأرض ؛ ناس قد حطموا كل حقوق الإنسان العادية التي ولد بها كل إنسان من أجل أقدر ماديات وشهوات عارمة وزيف منتهم » (٢) .

== ولكنهم مع ذلك شجوا النزعة الأخلاقية ؛ وقد مضى « جيمس » في هذا الاتجاه إلى مدى أبعد من أمة الفرقة .

(١) ص ٣١ من :

Henry James : The Social Significance of our Institutions, an Oration Delivered . . . at Newport, R. I; July 14th—1861, (Boston 1861).

وقد أعيد طبعه كاملاً في ص ٢٣٤ — ٢٥٦ من :

Joseph Blau (ed) : American Philosophic Addresses . 1700—1900 (N. Y. 1946).

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

ومتبعاً « قورييه » استخدم « هنرى جيمس » كلمة « الدنية » حتى يعبر
باحترار عن الإنسان ذى المبادئ ، ولم يرحم حتى أحسن أصدقائه وأكثرهم ثقافة .
وأشار خاصة إلى : « هذا العدد الضخم من الناس الذين يعيشون و يمرحون في
قناعات مع قوانين المجتمع المتخاذلة وهم الشعراء وكاتبو القالات والطباء والفنانون
والمثاليون المتطلعون ورجال العلم ، كل هؤلاء الذين يعتبرون المبادئ الإنسانية هي
فانون الحياة البشرية المطلق » ^(١) .

وكان « جيمس » ناقداً عنيفاً لأفكار « إمرسن » مع أنها كانتا على وفاق .
كان القانون الإلهي للاعتماد على النفس يمثل له قمة الخطيئة والفرور . وكان
يهزأ من الرحديين لأنهم كانوا « يحتفظون بطابع الكنيسة » ، وكان ينسكركم
عليهم أنهم من أكثر الكنائس جوداً على المبادئ الأخلاقية . وكان ينقد
كذلك المبادئ خارج الكنائس . كان يحمل عليها بقوله : « إنها ترانسندنتالية » ،
وثقافة أخلاقية وحب للإنسانية ... وعلى العموم « الضمير الإنجليزى الحديث
الذى يشعر بنفسه وثقافته أكثر من اللازم » ^(٢) .

وأكثر من ذلك بكثير من الشواهد يمكن جمعها من كتابات « هنرى
جيمس » لتعبر عن مدى ثورته ضد الفردية . ولكن المهم أن نوجه الانتباه
إلى أن غلوه في تأييد « الكالفينية » يعتبر إحياء للمبادئ الأفلاطونية . هذه
المبادئ في تفكير « هنرى جيمس » توضحها الفقرة الآتية :

« هناك ثلاث دوائر للحياة في الإنسان إحداها خارجية وأجسدية والأخرى
داخلية أو نفسية والثالثة روحية أو قلبية ؛ أو مملكة للحسد وأخرى للعقل أو النفس .
والثالثة للروح ، وكل من هذه الممالك تنادى بوحدها وتكوينها ، الأولى لأنها

(١) ص ٢٠٢ من كتاب « وارن » المشار إليه :

Warren op. cit.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٣ .

تكونت بالإحساس، والثانية بالعلم، والثالثة بالفلسفة. وكل من هذه الممكّات تنادى طبعاً بضوء مناسب لها. فالشمس نور الحس، والمقل نور العلم، والكشف نور الفلسفة. هذا الكشف يبين للناس جميعاً وحدة الإنسان أمام الله، فلا إنسان جسد واحد، وروح واحد، وإله واحد، وعقيدة واحدة، وتعميد واحد، وأب واحد مقدس وهو فوق الكل وفي الكل وخلال الكل. ولأن هذا الإنسان من الواضح أنه اجتماعي ويكون وحدة من كل الأعضاء نحو الفردية المنصرية على الأرض وتؤدي بكل العناصر التي تنادى بعدم المساواة بين الناس التي هي المصدر المتخف بالذيلة والجريمة». (١).

ولم يظهر ناقد أصيل حر حقيقي في هذه البلاد بالرغم من ظهور أناس علميين وبكثرة. وربما كان أسرع تأثير «هنري جيمس» وفلسفته تأثيره على ذهن «وليم جيمس»، وستتحدث عن هذا فيما بعد.

وقد يميننا على تبيان طابع فكر «هنري جيمس» ووجهة نظر «وليم جيمس» التي يعارض بها والده أن نقبس الفقرة التالية من مقدمته في كتاباته لوالده:

«إن نزعة أخلاقية مطلقة معناها الفردية التعددية، والدين المطلق معناه الواحدية، وهذا يظهر لنا عمق فراسة السيد «جيمس» الدينية التي كان ينادي فيها بأن يحمل الأخلاقية هدفاً لحياته العنيفة فواجهها بالدين مواجهة عدوين يجب أن يموت أحدهما ليعيش الآخر. فالانحداد بين النزعة الأخلاقية والدين اتحاد سطحي، وانفصالهما أصيل. وإن أعظم للتفكيرين هم وحدهم الذين يعتقدون أن أحدهما يجب فعلاً أن ينتهي» (٢).

(١) انظر ص ٤٣ — ٤٥ من :

Henry James, op. cit.

(٢) انظر ص ١١٨ — ١١٩ من :

Willian James, op. cit.,

الفصل السادس

التطور والتقدم الإنسانى

- ١ -

فى سنة ١٨٥٩ وبينما كان كتاب أصل الأنواع فى طريق الصدور من المطبعة فى إنجلترا ، كان ثمة صبي فى « ميدلتون » ، بكونتيكت ، ينظر حوله فى قلق باحثاً عن إيمان يشغل مكان « أشد أشكال الكاثيكية تنقيراً » وهو الذى رُبى فى كنفه ، والذى ينبذه الآن نبذاً باتاً . كان « جون فيك » فى السابعة عشر فقط ، ولكنه كان قد تشبع بالأدب اليونانى والتاريخ اليونانى ، وبالغويات المقارنة ، وبالتأملات الجيولوجية ، وليس أحد من هذه المجالات يصاح لنظام اللاهوت المسيحى . وقد تحول إلى الكاثيكيين التحررين بحثاً عن ضوء يهتدى به . ولكنهم كانوا بالنسبة إليه أسوأ من كونهم لا فائدة منهم . وقد اعترف فيما بعد « بأن مؤلف « بوشنل » البالغ بما فيه من جهل مطبق بالعلم الفيزيائى ، قد هز إيمائى أكثر مما هز أى شىء آخر » . وفى تلمسه للنظان عثر على كتابين أمدها فى الحال بإيمان مشرق وبشاط حليلة حياته : « فنون مهبلات : « الكون » وكتاب « بكنل » : « تاريخ الحضارة » . وكان الأول بالنسبة إليه « ملحة شرعية عن العالم » وشرح الكتاب الثانى له سبب التقدم . وهذان الكتابان مما يمكن أن يزودانا بعلم تام للطبيعة والأخلاق . ولكن هل يمكن أن يوضعا معاً ؟ هل يمكن إظهار علوم الإنسان على أنها معتمدة على علوم الطبيعة ؟ هل ثمة قانون كلى يحكم التاريخ الطبيعى والإنسان معاً ؟ مثل هذا القانون إذا كان من الممكن أن يوجد ، فلن يحفظ فحسب لللاهوت الطبيعى المسكان للرموق الذى سقط منه ، ولكنه سيحوط برعايته أيضاً العلم

الشاب النامي عن نشأة للذنية ، أعنى فلسفة التقدم الإنسانى ، فيزياء اجتماعية ! لا بد له من أن يمجدها . وفى غضون أشهر قليلة اكتشف الوضعية بتصنيفها للعلوم وقانونها عن المراحل التاريخية ، لتبرهن على أن العلوم الإجتماعية يلزم أن تؤسس على الطبيعية . وقد اكتشف أيضاً أن « هربرت سبنسر » قد قصد أن يحسن مذهب « كومب » بقانون عن التقدم الكلى ، وإعلانه عن فلسفة شاملة تأليفية ، وقد اشترك « فيك » فوراً فى سلسلة مؤلفات الفلسفة التأليفية .

كانت الحاجة إلى فلسفة كونية حادة ملحة فى ذلك الزمن فى أمريكا وأوربا على حد سواء ، ذلك لأنه فى أوربا أيضاً كان يرتفع شأن العلم الطبيعى ، وقد عم هنالك الخوف بين رجال الأخلاق واللاهوت فى أنهم مالم يصلوا إلى وفاق مع القانون الطبيعى والتاريخ الطبيعى فعليهم إما أن يتخذوا ذلك الأساس الحالى للارثوذوكسى الذى اتخذه أنصار الفكر المتعالى الكنائسى ، أو يقلعوا عن مزاعمهم ويستخدموا للتأهيج الاستقرائية والاتجاه إلى الوقائع . فلم يعد فى الوسع التشبث باستقلال علم الأخلاق ، بل إن هذا الاستقلال لم يعد مرغوباً فيه . وكان أفضل من ذلك بكثير أن يكون للإنسان القدرة على أن يطالع فى التاريخ الإنسانى ، أنماط عالم هو فى ذاته كما قال « فون هوبلر » : « ينمو على الدوام ، ويكشف عن أشكال جديدة » . وإذا شئنا أن نستشهد بكلمات « جون فيسك » الحافلة بالمعانى : « إن الإنسان والطبيعة يتماثلان فى أنها يعبران جسر الزمن ، الذى تنطمس بدايته انطماس نهايته فى ظلام الأبدية الخيم » . هذا الكون كما يراه المذهب الطبيعى الرومانسى لم يكن هو نظام الطبيعة الثابت الأزلى كما يعتقده مذهب الربوبية ، ولكنه نظام متحرك ، زمنى ، ظاهرى ، وتقدمى . إن العالم نفسه يبدو الآن ككائن عضوى يمكن ملاحظة نشاطه فى الزمن وإن كان لا بد من أن يظل أصله وجوهره مجهولين إلى الأبد . ومع أن مثل هذا العالم يبدو أقل أمناً من عالم

في يد عناية إلهية شاملة ؛ إنه ليدوا أكثر معقولة وإثارة ، وموطناً أشد ملاءمة للإنسان من ذلك العمل للمعون الذي تصوره الأرثوذكسية ، أو ذلك الذي يشور وينجذب كما يصوره النيوطينيون . وعلى ذلك فباسم تشبيه العالم الطبيعي بالعالم الاجتماعي أبدع فلاسفة السكون في القرن التاسع عشر لنفسهم نظاماً طبعياً يناسب نظامهم الاجتماعي الخاص .

« إن القوة اللامتناهية المطلقة ، التي سعى مذهب المشبهة بطرق لاحتصر لها أن يعرفها ويحددها بصيغ ميتافيزيقية ، وبذلك جعلها متناهية ونسبية ، هي القوة التي يتمتع المذهب السكوني عن تعريفها وتحديددها بصيغ ميتافيزيقية ، ومن ثم يقر — بندر ما تسمح به مطالب القول والفكر الإنساني — بأنها لامتناهية ومطلقة . وعلى ذلك فمن التقدم من المشبهة إلى المذهب السكوني ، يظل للموقف الديني دون تغير من البداية إلى النهاية . وعلى ذلك فالعداء الظاهر بين العلم والدين وهو الفرع الدائم عند الأذهان الجبانة أو السطحية ، والذي لم تفعل الفلسفة الوضعية بالمقارنة إلا قليلاً للقضاء عليه ، قد قضت عليه الفلسفة الكونية قضاءً مبرماً وإلى الأبد ^(١) .

لاحظ كيف أن « فيسك » يلج على مزايا المذهب الطبيعي على المذهب الإنساني من أجل مذهب الاعتقاد بوجود الله . فعنده وعند كثيرين غيره من الفلاسفة الدينيين المتعمقين في ذلك الزمن ، جاء اكتشاف نسبية المعرفة الطبيعية بمثابة تحرر عظيم للإيمان ، بمثابة أساس جديد لتأييد وجود اللامتناهي ، والقوة الترنسندنتالية ، ومنهج أشد موضوعية من منهج المثاليين ، للوصول إلى هدفهم الخاص المطلق . لقد كان « فيسك » متعلماً ولكنه لم يكن مبتدعاً مبتسكراً ،

John Fiske : Outlines of Cosmic Philosophy (١)
(London, 1874), 1, 184.
(م ١٦ — الفلسفة الأمريكية)

وهو لم يفعل أكثر من أن يبسط فلسفة « سبنسر » من وجهة نظر هذا الحلاس للاعتقاد الكونى فى الله — وقد انزعج واضطرب حين اكتشف أن « سبنسر » نفسه لم يفهم أهمية إبراز فكرة الكون . فعند « سبنسر » التأليف فى العلوم الوضعية ، هو موضوعية أولى ، وعند « فيسك » من ناحية أخرى ، العلوم هامة لأنها قادتة إلى « ملحمة الطبيعة » والطبيعة هامة لأنها قادتة إلى الله .

وقد ظهر فى الضوء الذى الذى مضى إليه « فيسك » باعتقاده الكونى فى الله بعيداً عن حماسه فى شبابه للوضعية ، فى محاضرتين مشهورتين ألقاهما فى مدرسة الصداقة الصيفية للفلسفة ، وكانت محاضرتة سنة ١٨٨٤ بعنوان « مصير الإنسان » وفى سنة ١٨٨٥ بعنوان « فكرة الله » ، وفى مقدمة هذه المحاضرة الثانية أبدى « فيسك » دهشته من أن كتاب « مصير الإنسان » قد فسر تفسيراً عاماً بأنه يدل على « تحول » من جانبه . ومن ثم بين أنه يضيف الآن فصلاً آخر إلى « فلسفته الكونية » بإظهار أن نظرية التطور قد أدت مهمتها كتطور يقف فى وجه التطور الكورنيكى ، وبذلك حفظت للإنسان موقفه القديم القيادى فى العالم ، مثلاً كان شأنه على أيام « دانتى » والقدس « توماس الإكوينى » . ولم يعبأ بأن يذكر إلى أى حد يتفق تفسيره مع نظرية « سبنسر » عن الخلق . « فى مثل هذا الأمر المبهم من الأفضل للإنسان أن يقتصر بالحديث عن نفسه » . ^(١) ومن ثم شرع فى وصف الله كما يلى : « إن الطاقة اللامتناهية الأزلية التى تصدر عنها جميع الأشياء ، والتى هى نفس القوة التى تنبثق فى ذواتنا فى شكل الوعى ، هى يقيناً القوة

John Fiske : The Idea of God as Affected by (١)

Modern Knowledge (Cambridge 1887) Preface p. xxv.

وفى وصف موعظة عن الله من « هكلى » فى سنة ١٨٧٩ على الآتى : « لقد أزعج « هكلى » عن نفسه عبء بعض أفكاره الباطنية وربما على — نحن معاً غلوتون مسكينان يناضلان لجر أفكار أعظم شأنًا على طاقة القهر البهيمى . »

John Spencer Clark : Life and Lectures of John Fiske (Boston and New York 1917) p. 412.

«التي نقر ههنا بأنها الله . فالحد للخلق توحيث بصفية أن أمتنع عن استخدامه ، فهو لا يظهر في صلب هذا للبحث . إنه يصف فقط جانباً من الألوهية ، ولكن كتاباً سطحيين من كل مدرسة قد انتهزوه ، واستخدم كل أنه يرادف تماماً الألوهية . ونصّبوا أنفسهم دعاة لأشد ما غرق فيه العالم من هذر وكآبة منذ أيام مدرسية العصور الوسطى»

« إن العالم ككل يختلج في كل عصب بالحياة — لا الحياة بالمعنى المحدد المألوف ، ولكن الحياة بالمعنى العام . والتمييز الذي اعتبره سمة تمييزاً مطلقاً بين الحي وغير الحي ، يتحول إلى تمييز نسبي ، والحياة كما تفصح عن ذاتها في الكائن العضوي . نراها بحسب شكلاً متخصصاً من الحياة الكلية .

« إن تصور للمادة ميتة أو قاصرة قصوراً ذاتياً ينتمى إلى نظام للفكر نشأ تماماً من المعرفة الحديثة . فإذا كانت دراسة الفيزياء قد عامتنا شيئاً ، فهو أنه ليس ثمة في أي مكان في الطبيعة جمود أو جمود . فالكل يرتجف بالطاقة .

« إن القوة اللامتناهية الأزلية التي تبدى في كل نبضة من نبضات العالم ليست شيئاً آخر غير الله الحي ... والمصدر الدائم للظواهر ليس شيئاً آخر غير القوة اللامتناهية التي تقيم الحق . فإذا كنت لا تستطيع أن تجده بالبحث فضع ثقك فيه فلن تقهرك أبواب الجحيم ، ذلك لأنه لا الحكمة ولا العمل ولا المشورة تقف في وجه تسرمدى » . (١) .

نعم قد يظن كل من استمع إلى « فيسك » أنه عاد إلى إيمان آبائه ، ذلك لأنه وإن كان أسلوب عرضه لفلسفته الكونية قد تغير بعض الشيء ، فإن روحه كانت

مسيحية ، ومقصده كان للتوفيق . فحتى أنصار الفكر للتعالي الذين كانوا يتمتعون « بالكونكورد » لم يكن في استطاعتهم أن يتشاجروا معه .

وكان تأمل « تشارلز ساندروز بيرس » الكوفي من طابع مختلف بالمرّة ، ذلك أنه وإن كان قد درس بعناية المذاهب الأوربية ، وبخاصة المذاهب الألمانية ، فقد نهض بمراجعات طريفة ورائعة فيها ، اكتسبت أهمية تاريخية رغم أنه في عصره كانت هذه المراجعات مغلفة بألوان متنوعة من الغموض . ويلوح أنه بدأ في صياغة مذهبه تحت تأثير « شيلنج » .

« لقد ولدت ونشأت بجوار « الكونكورد » أعنى كبردج في العهد الذي كان فيه « إمرسن » و « هـج » ، وأصدقائهما يبدرون الأفكار التي تلقوها من « شيلنج » والتي تلقاها « شيلنج » من « أفلوطين ومن « بويهيم » ، ومن — علم الله — أية عقول أذهلها تصوف الشرق الهائل . ولكن جو كبردج كان يحمل كثيراً من الطهر ضد مذهب الفكر للتعالي في « الكونكورد » ، ولست أعلم أنني قد أصابني شيء من هذا الوباء . ومع ذلك فن المحتمل أن بعض الأنبيات ، وأن شكلاً بسيطاً من المرض قد سرى إلى نفسي على غير علمي ، وأنه الآن بمد كون . طويل قد ظهر على السطح وقد عدلته تصورات رياضية وخبرة بالبحوث الفيزيائية » .^(١)

أخذ « بيرس » عن الثالية المطلقة فكرة ثورية ، مختلفة تمام الاختلاف عن التطور الشائع عن « النمو » أو « الانتشار » . فالعالم الذي كان في البداية مجرد فوضى ، ينفذ تدريجياً منظماً معقولاً باكتساب « عادات الذهن » . وثمة مبادئ ثلاث تحكم هذه العملية :

Charles Hartshorne & Paul Weiss (ed) : (١)
* Collected Papers of Charles Sanders Peirce
* (Cambridge, 1931—35), VI, 87.

١ — التآقية ، والحرية ، والتنوع ، والصدفة . فلهى العالم ميل نحو المغامرة ، وممارسة الصدق ، وليس هناك فى أعمال الطبيعة ما هو محدودة تحديدًا كاملاً .
وقد ظن « بيرس » أن عنصر الصدفة هذا أو التآقية عنصر واضح على الخصوص .
وهام فى بناء سلوك البروتوبلازما ، ومن الجلى أن هذا الجوهر الحى وهو
« ماهية الإنسان الزجاجة » ، قادر على التعلم ، وعلى تشكيل العادات ، واسكن ليس
شمة سبب لافتراض أن النسيج الحى وحده هو الذى يشكل العادات .

٢ — والاتساق والقانون والاستمرار ، هى المبدأ الثانى ، فالتآقية الأولى تحلى
« الطريق للانتظام » . يتحرك الأفراد معاً فى توتر متبادل أو « نضال » وكل منهم
يأخذ دوره . وقانون عدم فناء المادة ليس بأية وسيلة شاهداً على نظام آلى خالص ،
بل على العكس من ذلك بقدر ما يكون هذا القانون منظماً بقدر ما يكشف عن
سمات عقلية .

٣ — والمعموم ، والمادة ، والتمثل ، والأنواع ، هذا العامل فى التطور يفسر
اتجاهه . فالانتظام يفم أو « يتقشر » . و « بيرس » يسوى بين انتشار أو عموم
الحركة المنتظمة فى الطبيعة وبين نشأة التصورات أو الكليات فى المذهب . فالجذب
الطبيعى الذى يفسق الأشياء فى أجناس أو أنواع هو المبدأ الجذرى للتطور : انه
« الفرض ، الرغبة أو « الحب التطورى » ، وهو مثل الحب الأفلاطونى ، مصدر
المعرفة ، مادام يستهدف المعموم .

« التطور ليس شيئاً أكثر أو أقل من العمل من أجل غاية محددة . فليس
شمة أجناس يمكن أن تكون أشد جوهرية أو أوسع نطاقاً من تلك التى يحددها
هذا الفرض . فالفرض هو رغبة فعالة . وعلى ذلك فالرغبة هى دائماً عامة ، أعنى
أنها دائماً نوع ما من شىء أو حادثة مرغوبة ، على الأقل إلى أن يغدو عنصر
الإرادة ، الذى يمارس دائماً على موضوع فردى على مناسبة فردية ، أقول ، إلى

أن يندو هذا المنصر مستطعاً إلى حد التحكم في طابع تعميم الرغبة . وعلى ذلك ، فالرغبات تخضع للأجناس ، وأجناساً واسعة إلى أبعد حد . ولكن الرغبات تغدو في متابعتها للأجناس أكثر نوعية ^(١) .

لقد فسر « بيرس » النظرية الداروينية عن الإنقاء الطبيعي في نطاق « مجرد تنوعات عرضية » وبذل محاولة ضئيلة للتوفيق بينها وبين نظريته في الحب التطوري . وفي وجه كل هذا التأمل الكوني والتطوري كان هنالك على الأقل معارض . متين بين الفلاسفة العلميين الأمريكيين ، ذلكم « تشونسي رايت » من « نورثامبتون » ، بمشاشوسس ، وهو عالم رياضة ، وواضع التقويم للملاحى ، وكان سكرتيراً مسجلاً للأكلدمنية الأمريكية للفنون والعلوم ، ومحاضراً بهارفارد في فترة ما ، وعضواً « بنادى الليتا فيز يكا » المشهور ، وتلميذاً فياً لكل من « ميل » و « داروين » . وقد جرت بين « رايت » و « بيرس » مناقشات عديدة طويلة حول التفسير الفلسفى للعلم الطبيعي ، « بيرس » يناضل من أجل الواقعية والغائية . ونظريته العامة في أن التطور هو انبثاق النظام من الفوضى ، و « رايت » يحاول أن يقنعه بأنه ليس هنالك نمط في التاريخ العالمى ألههم إلا « الطمس الكونى » ، وأن الداروينية لا يجب أن تفسر على أنها منهج عام للتطور ، بل على أنها تطبيق خاص للمذهب المنفعة العامة في تشكيلات البقاء البيولوجى . ودافع « رايت » دفاعاً دقيقاً عنيداً عن صورة تجريبية لعلم الطبيعة ، وعن نظرية منفعة عامة في الأخلاق والغايات . وقد عبر في أحد مقالاته الأولى تعبيراً جميلاً بجملاً عن تصويره العام للعالم وللحياة الإنسانية أيضاً :

« إن الإنسان ليجد نفسه في كل مكان منعكساً في الطبيعة . فهو عنيد ، متقلب ، يسعى دائماً للراحة ، تستغزه على الدوام شروور جديدة ، معظمها يخلفها ،

هو نفسه — فهو يحى هذه الحياة الجزئية لطبيعة متهاقنة و يعزبها ، يبدسها ويدمرها ، وهو عاجز بنفسه عن خلق قُدرات جديدة ، بل يغذى القدرات المتروكة بالنجاح ويثير فيها بينها العدوان ، فهو يرى أن النشاط المنتج في حياته مرهون بقتال العناصر . فتقواه ووجوه نشاطه مرتبطة بقدراته الروحية ارتباط الحركات غير العضوية بحياة منظمة . إن بحث طبيعته الأسمى هو أشبه بخلق سرى ، مباغت ، متناقض . فالريح تعصف حيث تشاء ، ومن ثم تسمع صوئها . ولكنك لا تستطيع أن تذكر من أين تأتي ، وإلى أين تذهب ^(١) .

وفي فقرة كانت موجبة دون ما ريب ضد نظرية « بيرس » في التطور ، وإن كانت الإحالة فيها على « أنكساغوراس » ، قد « رايت » نظرية فوضى أولى ، وأيد اعتقاده في فوضى « راهنة » .

« من الشائع أن تحدث عن « أنكساغوراس » باعتباره أدخل في فلسفة الطبيعة « العقل » أو الذكاء كعامل مستقل . ولم ير أحدها الشروع أنه قد أدخل مع هذا ، وكنقيض له فكرة لا يزال لها طابع أشد تميزاً ، هي فكرة مادة لا متحددة أولى . والعقل عند « أنكساغوراس » للنقاض للمادة اللامتحددة ليس هو العقل عند علماء الطبيعة وعند أنصار مذاهب وحدة الوجود . إن المادة اللامتحددة الوحيدة التي تأمها أنصار للذهب القدامى هي المادة التي كانوا يرونها موجودة دائماً حولهم ، مادة وجدت دائماً في السياق الراهن المختلط غير المتحد ، في أى وقت ، للعالم ككل ^(٢) .

كان « رايت » يستند في عمليات دورية ، في تيار تطور عام . وقد ظن أنه

Chauncey Wright: «The Winds and the Weather», (١)
The Atlantic Monthly, I, (1858), 279. *

(٢) ص ٢٨٢ من :

Chauncey Wright : Philosophical Discussions (N. Y. 1877).

يلزم تفسير هذه العمليات الدورية على أساس مبادئ آلية . فقد حاول مثلاً أن يفسر نشاط المجموعة الشمسية على أساس الديناميات الحرارية البسيطة . وقد كتب في غير ما لبس ضد نظرية التطور ، وضد نظرية « سينسر » بوجه خاص :
« نحن نرتاب ارتباطاً شديداً في أن قانون التطور سيفشل في الظهور في ظواهر لا ترتبط ارتباطاً مباشراً أو بعيداً ، بخياة الكائن العضوى الفرد ، أو بالإنشأ الذى يكون هذا القانون تفسيراً مجرداً له . ومع أن هذا رأى قد يبدو متناقضاً ، فإننا نميل إلى تقبل نظرية أرسطو التى قلما توضع موضع الاعتبار ، والتى تلغى النظر الكونى من مجال البحث العلمى ، وترد الظواهر الطبيعية فى علاقاتها الكونية إلى إفساحات متنوعة إلى ما لانهاية (دون نزعة مكشوفة فى الشكل) من علل وقوانين بسيطة ومطرودة فى عناصرها الأخيرة ، أقول نميل إلى تقبل هذه النظرية على أنها أصح زعم وأوثقه »^(١) .

ومع أن « رايت » قد أسقط القيمة العلمية للتأمل الفلسفى ، فإنه يدافع عنه كعمل إنسانى للقرى ، جنباً إلى جنب مع الدين والأخلاق والقنون . فينبغى تقدير هذا التأمل كما يقول : « لما فى بواعثه من عزّة ، وللقيمة التى يوجهنا إليها ، أكثر من قيمة ما نحققه بالفعل . فإدانة هذا المسعى لأنه يفشل فى إنجاز ما ينجزه العلم ، هو إدانة ما شكّل فى الطبيعة البشرية ، العادات والأفكار ، والارتباطات التى يعتمد عليها كل ما هو أفضل فينا . . . إن اللاهوت كان فلسفة تطورت من أجل الدين أو الشعور الدينى ، والميتافيزيقا نمت من أجل اللاهوت ، فكلاهما تستهدف الحقيقة . وكلاهما حدّده نفس الحب للبساطة والوحدة فى المعرفة ، الذى يحدد كل بحث عن الحقيقة ، ولكن أحداً منهما لم يُعِن بالحقيقة البسيطة وحدها . وحين سعى الإنسان لحقيقة الواقع وحدهما ، انحطّ معاً إلى التكلف والفراغ »^(٢) .

(١) نفس المصدر السابق ص ٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٢ .

« هنالك أخلاق تساق من العلم كما أن هنالك علماً يساق من الأخلاق .
 فربما كان من الاتكاس الفكرى للأولف أن نستريح من المجهود العلمى بدلاً من
 التسامى الغامض فى التأمل التالى ، ولكنى رغم ذلك أنهض بهذا الجهد افسكم
 يكون الاستقرار فى صبر واستخدام الحكم ، أفضل بكثير للحقيقة من القياس
 فى طاعة وفى مذلة ومن الخضوع للحكم ؟ »

مثل هذا السعى إلى الحقيقة سعياً صبوراً دوماً يسمى أحياناً — تسمية
 باطلة — مذلة . إنه كبرياء معقول ، ومع ذلك فإننا هبط إلىه ميتافيزيقى ، فربما نُظر
 إلى عمله هذا على أنه عمل مذلة . ليس مذلة أن يسير المرء ويتسلق حين يرى
 بوضوح أنه لا يستطيع أن يطير ، إن هذا ببساطة ليس إلا حساً سليماً ^(١) .

٢ — البيولوجيا التأملية :

شغلت مشكلة تفسير الانتقال من الفريزة إلى العقل فى كنف النظرية
 الداروينية ، « داروين » نفسه ، وقد أفضى بمايساوره من شواغل فى هذا الصدد إلى
 أول تلميذ أمريكى متحمس له ، أعنى « تشونسى رايت » . وكان « داروين » ميالاً
 لحل المشكلة فى نطاق تنوعات اللغة التى ترجع إلى « انقضاء لا شعورى » . وفى هذا
 الصدد كتب إلى « رايت » : « لما كان ذهنك غاية فى الوضوح ، ولما كنت
 تلاحظ بنائة العناية معنى الألفاظ ، فبؤدى لو انتهزت الفرصة للملائمة للملاحظة متى
 يمكن القول فى صحة بأن شيئاً ينتج من ذهن الإنسان » ^(٢) . وقد بدأ « تشونسى

(١) ص ٦٥٢ من :

Letters of Chauncey Wright (Cambridge, 1878).

(٢) أنظر :

Philip, P. Wiener, «Chauncey Wright, Darwin and Scientific
 Neutrality», Journal of the History of Ideas VI, (1945), 34.

رايت ، العمل فوراً وأخرج بحثه الممتاز « تطور الوعي بالذات » . ولئن كان هذا البحث قد باء بالفشل في الإجابة على مشكلة « داروين » ، فقد زوّد علم النفس التجريبي في أمريكا بمنتهى قوى . كانت حجة « رايت » محاولة للجمع بين مذهب المنفعة العامة وبين الانتقاء الطبيعي . ودون أن يدعى ظهور « ملكات » جديدة في أسلاف الإنسان من الحيوانات ، ظن أنه يستطيع أن يفسر ظهور اللغة والعقل على أساس افتراض أن الملكات القديمة (وبخاصة الذاكرة والخيال) قد استخدمت استخدامات جديدة بسبب تغيرات البيئة . فالصور أو الإيماءات يمكن أن تكون أدت وظيفتها كعلامات دون أن تكون موجهة قصداً إلى هذا الغرض ، ومن عادة ابتكار العلامات يمكن أن ينشأ بالطبع (وبخاصة في الحيوان الاجتماعي) الاستخدام الواعي للعلامات وأخيراً الوعي بالذات ، ذلك لأنه وإن كان الوعي ينتج بالطبع إلى الخارج فهو « نشيط في ذاته » ، بدرجة كافية لجذب انتباه متميز ، ومن ثم لإثارة نمط من الفعل أعنى التفكير .

« فالتفكير يمكن أن يكون على نحو ما سلف ، لا كما اعتبره معظم الميتافيزيقيين فيما يلوح ، ملكة جديدة من الأساس في الإنسان ، وهو مبدئية كالذاكرة نفسها ، أى قوة الانتباه الجرد ، أو وظيفة العلامات والصور الممثلة في التعميم ، ولكنها يمكن تحديدها بمقابلتها بالملكات العقلية الأخرى ، بطبيعة موضوعاتها . وفي جانبها الذاتي ، يمكن أن تتألف من نفس الملكات العقلية . أعنى الذاكرة ، الانتباه ، التجريد — كتلك التي تستخدم مبدئياً في الحواس . ويمكن أن ترتبط بما تزود به هذه الحواس الذاكرة ، ولكن قد تعمل مستقلة عن أية أوامر من التجمع والتعاقب تصدرها تلك ، كما تفعل الحواس العديدة ذاتها بعضها مع البعض الآخر ^(١) » .

إن أميز ما في هذا البحث ، هو تقدير « رايت » للاختلاف بين الوعى ، بالذات ، ومجهوده الجاد لتفسير الأخير ، بينما شغل معظم معاصريه بالأول .

وقد استمد « رايت » الشجاعة من « داروين » فتصور نمطاً جديداً لعلم العقل ، وغائية جديدة ، يمكن أن تقيم الوعى ، والمعادن والسلوك ، والأخلاق . في حدود منفعتها لبقاء الجنس أو « لأعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس » . هذا العلم هو تأليف بين مذهب النفع العامة ومذهب « داروين » .

لقد كان لفلسفة التطور الإبداعي التي بسطها « جوزيف لوكنت » نفوذ أكسب نظرية التطور تقديراً في المجتمع الغربي الطليعى . وكان « لوكنت » خريجاً من كلية الجراحين في مدينة نيويورك . وكان طالب بحث في « هارفارد » تحت إشراف « أجاسيز » و « جراى » . ثم قام بأعمال إرشائية في الجيولوجيا في المجال التطبيقى ، وفي التفسير النظرى . وقد عاش ، ودرس ، واستكشف في أقاليم واسعة متناثرة ، في الشمال ، والجنوب ، والغرب ، وقد كان أعظم نفوذ له في جامعة كاليفورنيا ، حيث علم من سنة ١٨٧٤ إلى أن مات . سنة ١٩٠١ . وبصرف النظر عن مكتشفاته العديدة في الجيولوجيا ، فقد كان يعتبر للمساهمة الأصلية الرئيسية له نظريته عن تحويل القوى ، التي نشرها سنة ١٨٥٩ تحت عنوان « الارتباط الوثيق للقوة الفيزيائية ، الكيميائية ، الحيوية » . وفي الفلسفة كان إماماً متحمساً من أئمة النظرية العامة للتطور . وفي أيامه الأولى دافع عن نظرية « أجاسيز » في « التطور » ضد نظرية « داروين » الجديدة في « التطور بالاشتقاق » . ولكن تحت تأثير دراساته في الاستمرار والتحول غذا داعياً متحمساً للتطور الجديد مفسراً على أنه عملية خلق مستمر يبرادة كامنة في الطبيعة .

وقد نادى قائلاً بأن التطور : « هو بحق ، أخبار سعيدة ، لسرور عظيم » . سيكون للشعوب كلها . فالويل لي إذا لم أدع بالبشرى . ويمكن أن يظهر أن

تكل مضامين العلم التي تبدو مادية متعارضة مع الدين قد عكسها هذا الطفل الأخير من أطفال العلم، لو بالأحرى تلك الإلته التي أنجبها زواج العلم والفلسفة» (١) وقد اعتبر التطور لا مجرد استقراء صائب من وقائع الجيولوجيا والبيولوجيا بل كبدأ بديهي من مبادئ العلم، من حيث كونه قانوناً للعلية في الزمان، كما أن الجاذبية هي قانون العلية في المكان.

«التطور يقيني^٢ يقيناً مطلقاً... التطور كقانون لا اشتقاق أشكال من أشكال سابقة، التطور كقانون للاستمرار، كقانون كلي للصيرورة. بهذا المعنى ليس التطور يقيناً فقط بل هو بديهي أيضاً.. إن الرباط بين الأحداث المتعاقبة في الزمان (العلية) أشد يقيناً بكثير من الرباط بين الموضوعات المتساوقة في المكان (الجاذبية)» ، فالأول حقيقة ضرورية، والثاني يصنف عادة كحقيقة اتفاقية» (٢).

ويستقيم «لو كنت» تفرّد الطاقة بشخصيتها من «المادة الخام» من خلال الحياة إلى «الروح» والوعي بالذات. وتشخص الحياة يبلغ ذروته في الإنسان، وتشخص الروح في «الشخص الإلهي» للمسيح. وإذا نظر إلى كل حبج «المخطط للفصل» في ضوء هذا «المخطط السكلي» ، غدت ولا حاجة بناء إليها، وكل شيء يرمي في النهاية خيراً. وقد دعا «لو كنت» هذه النظرية «المنهاية التطورية» ومع أن تلميذه «جوزيفارويس» نبذ كثيراً من قسائ هذه النظرية وحساسها، فقد كان لها نفوذ من حيث الشكل على عرض «رويس» انخااص للمنهاية.

(١) ص ٣٣٦.

The Autobiography of Joseph Le Conte, ed. by William Dallam Armes (N. Y. 1913).

(٢) ص ٦٥ — ٦٦ من :

Joseph Le Conte : Evolution; Its Nature, Its Evidences, and Its Relation & Religious Thought, 2nd ed, revised (N. Y. 1894).

وثمة عالم آخر من علماء البيولوجيا استغرق في الفلسفة ، هو « إدوارد درينسكر كوب » (١٨٤٠ — ١٨٩٧) وهو من « جماعة الكويكرز » في بنسلفانيا . وقد كان عالم حفريات ، وأستاذاً بجامعة بنسلفانيا ، ومستكشفاً في بعثات استكشافية علمية غربية عديدة ، وكان بطلاً متأخراً من أبطال نظريات «لامارك» . في علم الحياة . وكما لم طرح التأمل الأولي ، وحاول ، كما قال ، أن «يفصل الحقيقة عن الميتافيزيقا» ، ولكن تأملاته عن «أصل الأصلح» الذي كان في نظره فرضاً علمياً خالصاً ، كانت في نظر علماء الحياة زملائه جيولات في استدلالات ملتبسة . مؤسسة على افتراضات غير قابلة للتحقيق . وقد أطلق هو نفسه على نظريته عن «فرض عقل أول أو وعي» تطوراً ميتافيزيقياً . ولكنه ظن أن لديه دليلاً ظاهرياً عليها . ففي ذهنه كان الأمر تأسيساً لعلم نفس تطوري . كما كان تأسيساً لربوبية علمية . وقد ظن من الجوهرى لنظريته في التطور أنه ينبغي تفسير عمليات النمو العضوى على أنها عمل قوى باطنية أكثر منها مجرد نتيجة «للإتقاء الطبيعي» بواسطة البيئة .

وتبعاً لذلك فمتر «كوب» «أصل الأصلح» بافتراض نمط وحييد من الطاقة ، سماه «قوة النشوء» أو الطاقة المتدفقة والتي كان لها قوة ممتازة تعوض التبدد العادى للطاقة أو المائل الآلى . هذه القوة ، التي تكشف عنها الخلايا الحية حين تنقسم ، والتي تفضى إلى نمو الكائنات العضوية ، تجعلها مغادلاً للوعي ، للإرادة أو العقل ، وعلى ذلك يظهر العقل أولاً كميكانيزم متكيف ، يمكن الكائن العضوى خلال مجهود شعورى من نمو المواد المفيدة لبقائه .

أعد نى «كوب» هذه النظرية لا كلاهوت طبيعى فحسب بل أيضاً كمبدأ لتفسير التاريخ أو «تطور الأخلاق» .

«إن الكيفيات الأخلاقية المنظمة لا يمكن أن تتعالى تعالياً سويًا في

« القوة » كبواعث للفعل الإنسانى ، تلك التى تضمن البقاء الفيزيقي للإنسان . إن خطوط القوة (المغنطيسية) عند الناس ، الذين يتقلب عندهم صفات التماطف والكرم ، لا مفر أن تغدو منعدمة . فالتطور لا يمكنه أن ينتج أى نمو أعلى فى الجنس . (أيا كان ما يبدو أحياناً للأفراد) كبر من تعادل بين هاتين الطائفتين من القوى . ووراء هذا ، تنظيم الملكات الاجتماعية للمخ يجب دائماً أن تكون فى الجنس ، بحيث أننا لا نستطيع إلا أن نتوقع الوصول إلى توازن بينها وبين أشدها أنانية ، ويكون هذا أعلى نتيجة لتطوير غير معقد . وفى هذا الموقف يعلق الحكم بين الطائفتين المتقابلتين للبواعث ، ولا يجب أن يظل مشكوكاً فيه بوجه عام ما إذا كان الفعل الناتج صحيحاً سليماً أو العكس . . . ومن ثم يبدو أنه ليس هنالك أية ملكة منظمة لعدالة إشارية تكفى ذاتها بذاتها يمكن أن تشتق بعملية التطور العقلى . النتيجة هى بالأحرى صراع مستمر بين العدالة واللاعلاقة ^(١) .

هنا لمسات جريئة لصورة تخطيطية للنظرية التكوينية فى الذكاء التى كان عليها أن تلعب دوراً بالغ الأهمية فى الفلسفة الأمريكية فيما بعد . لقد كان « كوب » متقللاً بالدفاع عن هذه النظرية للقوة للتكيفة للوعى ضد الاعتقاد السائد فى التوازن السيكوفيزيقي ^(٢) . وفى دفاعه أظهر أنه كان على بينة تامة بأهمية آرائه بالنسبة للفلسفة الأخلاقية وعلم النفس معاً . وهو مثل « وليم جيمس » رأى فيهما أساس الاعتقاد فى الحرية وفى أن كل نشاط فهو نشاط نفسانى ، ولكن اهتمامه الأكبر كان منصباً على عرضهما كتفسير وظيفي للشعور .

(١) ص ٢٣٧ — ٢٣٨ من :

Edward Drinker Cope : The Origin of the Fittest
(N. Y. 1886).

(٢) فى مناقشة مع « آدموند مونتجومرى » .

٣ — الفلسفة التكوينية أو الاجتماعية

« لا يمكن في فترة وجيزة جداً أن نفهم أن العلم واحد ، وأننا سواء بحثنا في اللغة ، في الفلسفة ، في اللاهوت ، في التاريخ أو في الفيزياء فإننا نقنأول نفس المشكلة ، وقد بلغت الذروة في معرفتنا بأنفسنا . فالكلام يعرف فحسب من حيث ارتباطه بأعضاء الإنسان ، والفكر من حيث ارتباطه بمنه ، والدين كتعبير عن آماله ، والتاريخ كسجل لأعماله ، والعلوم الطبيعية كقوانين يعيش في ظلها . فلا زال على الفلاسفة ورجال اللاهوت أن يتعلموا أن الواقعة الفيزيقية تبلغ من القداسة مبلغاً للبدأ الأخلاقى . إن طبيعتنا تتطلب منا هذا الولاء المزدوج »^(١) .

بهذه الكلمات رحب الأستاذ « أجاسيز » ببحث « داروين » في « التعبير عن الإنفعالات في الإنسان والحيوان » وأضاف « إننى لا أملك إلا أن أبتهج لأن المناقشة قد اتخذت هذا الاتجاه ، بقدر ما اختلف على طريقه علاج الموضوع » . لقد كانت تلك الوصية الفكرية لعالم النبات المعجوز لجيل تطورى ، تضع أمامه أهداف تجديد فلسفى . ذلك لأنه إذا كان العلم واحداً ، فإن المعرفة الطبيعية يلزم أن تقود إلى المعرفة بالذات . لهذه المهمة جلب علم الحياة الجديد أدوات رائعة للتحليل : « التكيف بالبيئة » « التنوع التلقائى » « الصراع على الوجود » « القيمة الباقية » . تلك كانت تصورات فيزيقية غائية فى آن واحد ، يمكن فى بسر أن تطابق على جميع أطوار الثقافة وعلى نقد جميع النظم . وبذلك زود المنهج التكوينى رجال الأخلاق والعلماء الاجتماعيين ببرنامج نقل مركز الاهتمام التطورى من مشكلات أصل الإنسان ومن الخطط الإلهية إلى مشكلات الحياة اليومية والمجتمع المعاصر .

(١) Louis Aggassiz, «Evolution and the Permanence of Type», The Atlantic Monthly, XXXIII, (1874), 95.

ومن ثم نما بسرعة علم جديد هو علم النفس الاجتماعى ، والتفسير التكوينى للمنطق واللغة والعرف والقانون ، كأمثلة للتكيف العضوى لمطالب البيئة الاجتماعية وكنتيجة للظروف المتغيرة . وإن ما جسد لمهمة علم النفس الاجتماعى التكوينى مغزاها الخاص هو فشل الجيل الأسبق من الطبيعيين فى أخذ التطور الاجتماعى مأخذ الجد . فجميع الحيوانات كانت تعتبر فى صراع جوهرى ، كل منها من أجل وجوده ، وحتى فى داخل النوع الواحد . وكل كائن عضوى كان جزءاً من البيئة المادية الخارجية لكل كائن عضوى آخر . وقد كان مصدر الصراع فى نطاق فردى حتى من أولئك الذين كانوا مهمتين اهتماماً رئيسياً بنظرية بقاء الأنواع أو « الأجناس الماثورة » . وقد صدق هذا بوجه خاص على أنصار « سبنسر » ، ذلك أن علم الاجتماع السبنسرى اتقى ظهر فى مستهل السبعينيات شكلاً مبدأ الفردية السياسية والاقتصادية فى نطاق « البقاء للأصلح » ، ومن ثم فقد كان « باجيهوت » أصدق حين أطلق عليه « الفيزياء الاجتماعية » والذى سمى لسوء الحظ « الداروينية الاجتماعية » . ورغم جهود « هاكسلى » الضخمة ، فقد حكم الناس على علم الحياة عند « داروين » بأنه يفضى حتماً إلى علم الاجتماع السبنسرى .

وكان الحال فى الولايات المتحدة أبعد على السخرية منه فى انجلترا ، ذلك لأن أشهر تلاميذ « سبنسر » الأمريكيين « چون فيسك » ، قد طرح أشد أشكال أخلاق البقاء للأصلح جرأة ، وحول النظرية التطورية إلى اتجاهه الخاص الاجتماعى والإيثارى والدينى . وبقي أن يصبح « يانكى » آخر بطلاً لعلم الاجتماع السبنسرى . هذا البطل هو « وليم جراهام سمنر » أستاذ علم الاقتصاد والاجتماع فى كلية « ييل » . فى سنة ١٨٧٩ فى وجه الكساد العام كان يحاضر الجمهور على ما يلى :

« إذا كنا لا نرضى عن البقاء للأصلح ، فأمامنا معادل واحد ممكن ، وهو

البقاء لغير الأصلح . فالأول هو قانون الحضارة، والثاني هو قانون « ضد » الحضارة . ولدينا الخيار بين الإثنين ، أو يمكننا أن نواصل — كما كان شأننا في الماضي — التآرجح بين الإثنين، ولكن لن نجد إنسان أبداً خطة ثالثة — الأمانة الاشتراكية — خطة إطفام اللا أصلح والتقدم مع ذلك في الحضارة ، ^(١) .

كان « سمتر » يشير بالطبع لا إلى علم الاجتماع السبنسرى فحسب ، بل وإلى أخلاق اليانكي التقليدية أيضاً ، في الاعتماد على النفس ، والاقتصاد ، والزكاة : « دَعْ كل إنسان أن يكون رصيناً ، مجتهداً ، فطناً ، وحكيماً ، ويربى أطفاله على هذا النحو ، فسينعدم الفقر في أجيال قليلة » ^(٢) . وحين اكتسب الاقتصاد الإسكتلندي القديم برءاء الداروينية الاجتماعية عند « زولف » ، كان من بالغ الأهمية للدعاة الطبيعيين الأخيار ، أن ينقذوا أنفسهم بالإلتجاء بدرجة أشد إلى مذهب « داروين » الاجتماعي .

وقد جعل للمشكلة أشد حدة نشأة علم النفس الجديد عن « الذكاء الحيواني » وهو الذي نزع إلى نقل كل فلسفة العقل إلى نظرية « التفكير الانتقائي » . ولم يعد الشعور يفسر كملكية تستقبل استقبلاً سلبياً الانطباعات الخارجية أو تحدس بالواقع ، وإنما فسرت تفسيراً « وظيفياً » بأنها تتحالف مع ميكانيزم الشعور الحسى للسكان العضوى لانتقاء الوسائل الصالحة لإرضاء الحاجات العضوية ، ومن ثم أصبح ملائماً بالطبع للانفعالات ؛ والانفعالات ذاتها هي — إما عملياً أو « أنرياً » — ميكانيزمات للتكيف وأسلحة للبقاء . وحين ظهر كتاب « وليم جيمس » « أصول علم النفس » سنة ١٨٩٠ ، غدا هذا التصور للعقل ، كنمط للسلوك فعال وانتقائي ، شائماً ، وفي نفس الوقت زود علم النفس بالطموح في أن يكون كما قال « جيمس

William Graham Sumner, Essays ed. by. A. (١)
G. Keller & M. D. Davie (Now Haven, 1934), 11, 56.

(٢) قس للمصدر السابق I, 109

علماً طبيعياً . مثل هذا التصور لطبيعة الذهن كان له أثره في علم الاجتماع الفردى . ذلك أنه بدلاً من الزعم القديم في أن الذهن يستهدف العقل ، والعقل يستهدف الحقيقة ، أصبح من الضروري تمتدز تبرير ذات مقولات العقل ، والمناهج العلمية نفسها « كتنوعات » تخدم العملية البيولوجية الانتماء الطبيعي . لقد استخدم « جيمس » مذهب « داروين » استخداماً فعالاً ليقوض نظرية « سبنسر » بأسرها وهي أن الذهن يتشكل بقوى خارجية وأنه يعيد نظام التجربة . إن ذهن الإنسان ، تبعاً « لجيمس » هو نتاج سلسلة من التغيرات التلقائية ، ولا يمكن تفسير أحد منها في حدود القانون الطبيعي . إن التغيرات تأتي ، لا ندري كيف ، ولكنها ما تكاد تنتج حتى تقيمها البيئة ، وتبقى التغيرات للقيدة . ويذهب « جيمس » إلى حد تصور محاولات الإنسان للتنوعة لابتكار أساليب مفيدة لتفسير العالم ، كصراع بين المحاولة والخطأ العقلي عند الإنسان وبين « السياق الخارجى » وفي هذا الصراع يثبت أن الظرائق « العلمية » في التفكير هي « المجانسة » ومن ثم فهي الباقية .

« إن غرابة هذه العلاقات بين موضوعات تفكيرنا التي تلقب بأنها « علمية » هي أنها وإن لم تعد نسخاً متبعة باطنياً من السياق الخارجى ، أكثر من كون العلاقات الأخلاقية والجمالية كذلك ، فإنها لا تصطرع مع ذلك السياق ، ولكنها ما تكاد تنبع من نشاط القوى الباطنية حتى نجدها — بعضها على الأقل ، أعنى تلك العلاقات التي بقيت فترة كافية لكي تسجل — متجانسة مع العلاقات الزمانية والمكانية التي تؤثر فيها انطباعاتنا .

« وبعبارة أخرى ، مع أن مواد الطبيعة تستسلم استسلاماً بطيئاً متخاذلاً لترجمتنا لها في أشكال أخلاقية ، وأسرع من ذلك للأشكال الجمالية ، فإنها تستسلم استسلاماً أيسر وأكل نسبياً للترجمة إلى أشكال علمية ، والحق أن من المحتمل أن الترجمة لن تنتهى أبداً . فالنظام الإدراكي لا يتراجع ، ولا بديله التصورى

«الصحيح ينشأ ، بمجرد إصدار أمرنا بذلك . إنه في معظم الأحيان قتال مستميت ،
وأكثر من رجل من رجال العلم قال مثلما قال « جوهانز ملر » بعد قيامه بالبحث
« الدم يلتصق بالعمل » ولكن نصر بعد نصر يجعلنا واثقين من أن عدونا
مهالك لا محالة .

إن التطلع إلى أن يكون المرء « علمياً » هو أشبه بصنم القبيلة بالنسبة للجوهر
الحاضر ، كل منا قد وضع منه مع ابن أمه ، بحيث أننا نجد من الشاق أن نتصور مخلوقاً
لا نشعر به ، وأشق من ذلك أن ننظر إليه نظرة حرة على أنه غريب تماماً ، وأنه
اهتمام ذاتي من جانب واحد كما هو شأنه . واسكن كأمر واقع ، قليل حتى من أبناء
الجنس البشري للصقولين أخذوا به ، لقد ابتكره جيل أو جيلان قبلنا ^(١) .

ومن ثم فتنبعاً « لجيمس » لا ينبغي صياغة التطور العقلي في حدود القوانين
الطبيعية ، بل في حدود « صور عشوائية ، وأوهام ومقتجات عرضية لتغير تلقائي
في النشاط الوظيفي لمتخ إنساني غير مستقر إلى أبعد حد » ^(٢) . ومن ثم فليس
هنالك قوانين للتاريخ .

« فنى الأصل كانت كل هذه الأشياء ، وجميع النظم الأخرى ومضات عبقرية
في رأس فرد ، لا تدل البيئة الخارجية عليها بأية علامة . وإذا احتضن الجنس
البشري هذه الأشياء والنظم فقد غدت تراثه ، وهذه الومضات حوافز لعبقرات
جديدة ، تنهض بابتكارات وكشوف جديدة ، وهكذا تتدحرج كرة القدم .
واسكن أخرج العبقرات جانباً أو عدل في جيلاتهم فإذا عسى أن تزودك به البيئة
من اتساقات متزايدة ؟ لتتحدى السيد سبنسر أو أى شخص آخر أن يجيب . إن

(١) William James : The Principles of Psychology (N. Y. 1890). II, 639—640.

(٢) ص ٢٤٧ من :

William James : The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy (N. Y. 1897).

الحقيقة الواضحة هي أن « فلسفة » التطور (متميزة من معلوماتنا الخاصة عن أحوال معينة من التغير) هي عقيدة فلسفية ، وليست شيئاً آخر . . . » ^(١) .

بهذا التصور الرومانسى للتاريخ الإنسانى ، وللقوى العقلية أضاف « جيمس » نوعاً خاصاً به للفردية إلى الفلسفات الاجتماعية الداروينية . كان هذا نقيضاً « لسنر » ضد « سينسر » ، وضد القانون الطبيعى ، وضد سياسة فتح الباب . ومع ذلك ، فإن هذا الموقف يمثل عائناً اجتماعياً إلى أولئك الأخلاقيين الذين كان لديهم إيمان تطورى فى تقدم الحضارة .

وأول مساهمة جوهرية نحو علم نفس اجتماعى تكو بنى جاءت من نظرية « جون فيسك » فى أن التطور قد اتخذ اتجاهها « نفسانيا » . وقد نضج هذا المبدأ إلى حد بعيد بفضل « لستر . ف . وارد » . فى سنة ١٨٩٣ نشر كتابه « العوامل النفسانية للحضارة » ، وفيه ، كما بين هو نفسه ، حاول أن يكمل بحثه « علم الاجتماع الدينامى » (١٨٨٣) وذلك « بالارتقاء بالصرح إلى أعلى وبعميق الأساس » . والأسس الأعق قد استمدت من « شوبنهاور » ، وتعلية الصرح كانت محاولة لتطبيق نظرية القوى الاجتماعية فى حل المشكلات الاجتماعية العملية ، ومن ثم إرساء الأسس لعلم جديد سماه « مذهب التحسين ، علم إصلاح أو تحسين الدولة الإنسانية أو الاجتماعية » . وقد ساعد « شوبنهاور » « وارد » على فهم العلاقة الحقيقية بين الإرادة والعقل . وهو الآن يفسر الفعل الاجتماعى كفن وضعى تحرره . قوة الإرادة أو الرغبة . فالعقل أو الذهن الموضوعى لا يسبق الإحساس أو الذاتية . كما كان يسلم بذلك من قبل متبعاً علم النفس الترابضى ، وإنما يتبع القوى الذاتية . الرغبة . ذلك لأن الذاتية أو الإرادة ، هي الواقع ، هي الحياة . وعلم نفس « شوبنهاور » هذا ، الذى كان فى عموه مماثلاً لعلم نفس « جيمس » ، زود « وارد »

بفكرته أنه يعون الإرادة الاجتماعية أو النشاط الاجتماعي ، اتخذ التطور اتجاهها
جديداً :

« إن الإنسان إذ تحركه الرغبات مثلما تحرك الحيوانات الدنيا ولكن بدرجة
أشد ، وإذ يسعى إلى تلك اللذات الأسمى والأعم ، وهي التي يطلق عليها في
مجموعها السعادة ، بذل بطريقة تكاد تكون لاشعورية مثلما هو الأمر عند
الحيوانات الدنيا ، جهوداً متنوعة متعددة لامتعة قطع يصحبها نشاط كلي مستمر
لا يهدأ ؛ وينجم عن ذلك تغيرات واسعة المدى ، أصيلة ، وضخمة في البيئة التي
تكتنفه . وليست هذه التغيرات مفيدة دائماً ، وليست أعظم فائدة من التغيرات
التي تحدثها مخلوقات أدنى ، ولكنها مع ذلك كانت في جملتها تقدمية ، وكونت
مجتمعة مما ما يعرف بالحضارة . وهذه التغيرات ليست في ذاتها موضوعاً للطبيعة
أو الإنسان ، فالمتنفع الحقيقي بها ، بقدر ما تجلب من نفع ، هو المجتمع ، وهو
بصدها لا شخصي ، لا شعوري مثلما يجب تصور التطور كنتيجة من نتائج
النشاط الحيواني ... »

« إن دينامية المجتمع هي في الصميم ، نقيض لدينامية الحياة الحيوانية . فالعنصر
النفساني الذي تشير إليه يحل القرن محل الطبيعة . فإذا سمينا العمليات البيولوجية
عمليات طبيعية ، فيجب أن تسمى العمليات الاجتماعية عمليات مصنوعة . والمبدأ
الأساسي في البيولوجيا هو الانتقاء الطبيعي ، والمبدأ الأساسي في علم الاجتماع هو
الانتقاء المصنوع ، وبقاء الأصلح هو ببساطة بقاء القوى ، الذي يتضمن القضاء
على الضعيف ومن الأفضل أن ندعوه كذلك . وإذا تقدمت الطبيعة من خلال
القضاء على الضعيف ، فإن الإنسان يتقدم من خلال حماية الضعيف ، وهلمّ ذواليك
في كل جانب من جوانب الحياة . وتنعكس دلالات الألفاظ ، ^(١) .

(١) من ١٢٩ — ١٣٠ ، ١٣٥ من :

Lester F. Ward : The Psychic Factors of Civilization.
(Boston, 1893).

رأى « وارد » أن الذكاء ، أو كما يدعو لأغراض المجادلة ، « الحدس » ليس ملكة تفكيرية ، ولكنه ملكة عملية ضاربة بعمق في بيئة اجتماعية .

« فع الإنسان في الحالة الاجتماعية ، وإن كان بدائياً ، هنالك ممارسة للفراسة ، هي في ذاتها صورة من ملكة الحدس — وتتشأ ثلاثة إعداد للؤونة للمستقبل . ولهذا أثره المباشر في جعل مطالبه غير محدودة أمام شهيته المباشرة . ونتيجة ذلك أن رغبته في وسائل البقاء ، بدلاً من أن تكون مؤقتة ، تندو مستمرة . وسميه إلى هذه الغاية لا يتوقف . فالعاطفة ووسيلة إشباعها ، هما معاً من شروط تطور المجتمع ذاته ، وإذا قدرناهما تقديرأ صحيحأ ، لوجدناهما أيضاً من العوامل القيادية في الحضارة . ولكن هنا ، كما يلزم للإنسان أن ينازع أخاه الإنسان ، فتمة صراع يجري على نحو ذلك الصراع القى يجري في عالم الحيوان ، ولكن على صعيد عقلى أسمى ، هو صراع حقيق من أجل الوجود .

« وفي هذا الصراع العظيم ، تلعب القوة الحيوانية بصيب متناقص بينما يزايد نصيب الذهن . فمكر الحيوان وفطنته في مستواها الذاتى ، وإن كانا بارزى الأثر ، تحمل محلها شيئاً فشيئأ ، بودأى أرق وأمن ، تم عن نفس المبدأ النفسانى . ويعجل بهذا السبق بدرجة عظيمة ، نشأ النظم ، واستقرار قواعد السلوك المطلوبة للحياة في المجموعة . والأساليب الحيوانية الشرسة لم تعد تحتمل ، ولذلك ينبذها المجتمع بالانتقاء الطبيعى إن لم يكن بوسيلة أخرى » (١) .

وبهذه الطريقة شرح « وارد » عمل « الإرادة الاجتماعية » وقد زودته بدعامة جديدة للاعتقاد في مثل « كونت » الأعلى عن « السوسيوقراطية » أو نشاط اجتماعى جماعى . فلم الاجتماع الدينامى عنده لم يعد إذن معارضأ فعلاً لعلم الاجتماع عند « سمنر » و « جيد نجر » ولكنه ألهم أيضاً الجيل الشاب الأحداث .

من علماء الأمريكان، ليضلوا عن الإرادة التطورية المفترضة التي نشرها «سينسر» .
وقد عزز أيضاً الجهود التي بذلها رجال اللاهوت للتحريرون لتحويل الإيمان
التطوري إلى مبدأ اجتماعي وضي .

وقد ساهمت جماعة «شيكاجو» مساهمة أبقى في التحليل الاجتماعي : « ألبين
سمول » ، و «جون ديوى» ، و «جيمس . هـ . نفيس » ، و «جورج . هـ . ميد»
و «ى . توماس» ، و «تورشتين قبلن» . وقد أكدوا مثل «الدوين» ، والتكوينيين
الأوائل ، الاختلاف الكبير بين التصرفات الاجتماعية أو العادات ، و بين مجرد
التكيف الفسيولوجي بالبيئة المادية . وقد أظهروا بالتحليل السلوكي أن العلاقات
الاجتماعية تختلف اختلافاً مطلقاً عن العلاقات الأخرى . فلم نفس « التصرفات
الاجتماعية » عندهم يزودنا بنظرة جديدة أصيلة للنظرية التكوينية للذهن .

ومساهمة «ديوى» الرئيسية نحو علم النفس الاجتماعي ، هي إظهار أهمية
الاهتمامات المهنية والأخلاقية في تطور التجربة الإنسانية . وفي سنة ١٨٩٤ بين أن
«لاستر وارد» وتطور بين آخرين لم يأخذوا التحليل التكويني مأخذ جد كاف ،
وإنما واصلوا في غير ما نقد علم النفس السابق لداروين ، وفي سنة ١٩٠٣ ، سخر
من استخدام «سينسر» للخلطة الأنثروبولوجية .

ووصف «توماس» تطور الاهتمامات المتنوعة للإنسان المتمدن من انشغاله
البدائي « بالطعام والجنس » ، محاولاً أن يتتبع «الخط الأحمر» للوعي من خلال
الاختلافات المتنوعة للمجتمع : الأفكار ، العاطف ، الاعتقادات ، المشاعر ، اللغة ،
الفنون ، الأدب . بذلك أرمى أسس علم نفس أقرب إلى البيولوجيا وإلى السلوك
الشعبي من علم النفس الذي قدمه «فنت» .

هذه الفكرة في التحول من مركب الصيد والقتل خلال تغيرات الشواغل
العملية ، وتطور الأنماط الجديدة للثقافة زودت شيكاغو بتمط جديد من علم

النفس الاجتماعى ، ولا نقول شيئاً عما يتضمنه من منطق تكوينى ، وعلم النفس الاجتماعى هذا قد طبقه فى آن واحد « دوى » وزملاؤه على مشكلات التربية والأخلاق . فلم الاجتماع الدينامى عند « ألبين سمول » مثلاً ، تصور علم المجتمع كجزء لا يتجزأ من « النمو الاجتماعى أو الإصلاح » . وقد أظهر « نفيس » كيف أن مثل هذا المنهج التطورى فى الأخلاق يمكن أن يستخدم لإعطاء معنى جديد للنظرية المثالية فى التحقيق الذاتى . وقام « ميد » بأ كبر مساهمة تفصيلية ومنهجية لهذه النظرية فى التشكيل الاجتماعى للأنا ، وذلك بتحليله للغة والعمليات الرمزية . وقد بدأ من نظرية « فست » فى الإيماءات ، وطورها إلى نظرية اجتماعية أصيلة للفكر .

« مادام الكائن العضوى والبيئة يحدد كل منهما الآخر ، ويعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً متبادلاً من أجل وجودهما ، فيترتب على ذلك أن عملية الحياة ، إذا فهمت فهماً ملائماً ، يجب أن تعتبر فى حدود علاقاتها للتبادلة .

« إن البيئة الاجتماعية مزودة بمبادئ فى حدود عملية النشاط الاجتماعى ، فهى تنظم من علاقات موضوعية ينشأ من علاقته بمجموعة من الكائنات العضوية ترتبط بمثل هذا النشاط ، فى عمليات التجربة الاجتماعية والسلوك . . إن علاقة العملية الاجتماعية للسلوك — أو علاقة الكائن العضوى الاجتماعى — بالبيئة الاجتماعية بمثابة لعلاقة عمليات النشاط البيولوجى الفردى — أو علاقة الكائن العضوى الفردى — بالبيئة المادية البيولوجية .

« فالكائن العضوى الاجتماعى — أعنى مجموعة اجتماعية من الكائنات العضوية الفردية — يكون أو يخلق بيئته الخاصة من موضوعات مثلما يكون الكائن العضوى الفردى أو يخلق بيئته الخاصة من الموضوعات ، وب نفس المعنى .^(١) »

(١) ص ١٣٠ من :

George H. Mead : Mind, Self & Society; from the Standpoint of a Social Behaviourist (Chicago, 1934).

والحيوان الإنسانى كفرد، لا يمكنه أبداً أن يصل إلى التحكم فى البيئة، فإن هذا التحكم نشأ من خلال التنظيم الاجتماعى . فالكلام الذى يستخدمه، وميكانيزم تفكيره، هى منتجات اجتماعية و « وأناه » ذاتها يصل إليها فقط خلال اتخاذ موقف المجموعة الاجتماعية التى ينتمى إليها . فلا بد له أن ينشأ تنشئة اجتماعية لكي يقدو نفسه. وعلى ذلك فعندما نتحدث عن هذا التطور، وعن وصوله إلى ذروة معينة فى الصورة الإنسانية فيجب أن ندرك أنه يبلغ هذه النقطة فقط بقدر ما نقر بأن الصورة الإنسانية هى جزء عضوى من السكل الاجتماعى . والآن، ليس هنالك ما هو اجتماعى كالعالم، وليس هنالك ما هو كلى مثله . فليس ثمة ما يتخطى بقوة النقطة التى تفصل الإنسان عن الإنسان والمجموعات عن المجموعات . مثلاً يفعل العلم . فلا يمكن أن يكون فى العلم إقليمية ضيقة أو وطنية مغلقة . فالنهج العلمى يعمل للاستحيل، فلا مفر من أن يكون العلم نظاماً كلياً يأخذ به كل من يفكر . والعلم يتحدث بصوت جميع الكائنات العاقلة . فهو صادق فى كل مكان، وإلا لما كان علمياً . ولكن العلم تطورى. هنا، أيضاً، ثمة عملية مستمرة تتخذ أشكالاً مختلفة متعاقبة ^(١) .

إن نظرية « ميد » الاجتماعية فى الذهن والأنا تصل من ثم إلى ذروتها فى صياغته النظرية لتطور العقل أو العلم على أنه أشمل تطور للمجتمعات الإنسانية . وبذلك فقد ميز « ميد » وزملاؤه فى علم النفس الاجتماعى فى تشكُّل الذكاء فى منظمات اجتماعية مرحلة فى التطور الإنسانى . وتكيف الناس بمنظمتهم وتكيف المنظمات بالناس تكيفاً متبادلاً يعنى أن البيئة أيضاً، يمكن أن تتغير وأن الإصلاح الاجتماعى يمكن أن ينظر إليه كاستمرار للبيئة البيولوجية وذروة لها .

(١) ص ١٦٨ من :

George H. Mead : Movements of Thought in the Nineteenth Century (chicago, 1936).

وجميع أعضاء هذه المجموعة الفلسفية قد أسهموا بنشاط في الإصلاحات التربوية والصناعية واعتبروا نشاطهم كربين ، وقضاة ، وساسة استمراراً لتجديداتهم النظرية في نظرية الفكر ^(١) .

وكان « ثورشتاين فيلين » استثناء ، إذ اعتبر نظرياته التطورية في المنظمات الاقتصادية ، والعلم بوجه عام كثمرة « للفضول الفارغ » . وقد كان شخصياً أشد أعضاء هذه المجموعة ذات النشاط البالغ ، جوداً وعزلة عن الحياة الاجتماعية . وكانت نظرياته من جهة أخرى جدلية وعملية إلى درجة كبيرة في اتجاهاتها ، ويبدو أنه كان هو نفسه يستمرىء ما في هذه النظريات من تهكم ومباهاة بالتعليم كما لو كان ذلك هو القدر الضئيل الذي ساهم به في « هذا الضياع الصارخ » وهذا « التعليم الأسمى » الذي حله في كتبه تحليلاً لا هوادة فيه .

وقد خضع كطالب لتأثير الصورة البيولوجية الداروينية للفلسفة السكتية الجديدة السائدة في « جون هوبكنز » ، وواصل دراساته الفلسفية في « ييل » متملذاً « لفواه برتر » و « لاد » . وحين وصل إلى شيكاغو سنة ١٨٩٢ . بدأ في الحال تطبيق النظرية التطورية على الاقتصاد ، وبوجه خاص على نشأة الاشتراكية . وقد ثار ضد الاقتصاد البريطاني الكلاسيكي الذي دعاه فيما بعد « اقتصاد النفقة الحديثة » ، وضد مدرسة « شمولتر » الألمانية التاريخية . وعنده أن العلم الصحيح هو العلم « العملي » ، فالعملية لاشخصية و « مجمعة » . والعلم التكويني الاجتماعي الصحيح يجب أن يقتضي العمل التجمع من الاهتمام الاقتصادي فيما يفهم عنه في المجال الثقافي ^(٢) . وقد تشبع بحماس بروح « علم النفس

(١) انظر المناشآت الخاصة بالأداتية والبرجاجة في الفصل الثامن من هذا الكتاب القسم الأول والثالث .

(٢) Thorstein Veblen : « Why is Economics Not an Evolutionary Science? » Quarterly Journal of Economics, XII (1898), 394-

الفعال « الجديد، وفسر العمليات الاقتصادية، لا بالقانون الطبيعي، وإنما بالمصالح والأفعال الرامية إلى غايات، وقد فسر هذه المصالح في نطاق فاعليتها وآثارها الاجتماعية. فأثارها المتجمعة أو تطورها يمكن تتبعها تتبعاً خالياً من الغرض، وموضوعياً على الدقة. وفيما يتصل بنظرية التقدم وهي متميزة عن علم الملية، فقد كان موقفه فيها موقف سخرية فقط، معتبراً مثل هذه العادات في البحث. كآثار « لمذهب حيوية للمادة » والإيمان في العناية الإلهية.

وأول تطبيق له أهميته قام به لاقتصاده التكويني، هو « نظرية الطبقة. للتنعمة دراسة اقتصادية في تطور المنظمات » (سنة ١٨٩٩). ففي هذا المجلد شرح عادات الطبقة المتنعة في عصره وقيمها: « الضياع الصارخ » عندها، عدم فاعليتها، اهتمامها بالرياضة، وولعها بالسلب والنهب — كآثار لطبقة كانت في وقت ما، طبقة مقاتلة مفيدة تملك « الاحترام » وتعيش على السلب والرق. وقصة الانحدار التدريجي لهذه الطبقة من استخدامها القديم للقوة الاقتصادية إلى تباهيها الحاضر « بالقدرة المالية » زودت « قبلين » بفرصة فذة لتطبيق ما اعتبره مناهج داروينية. على التاريخ الاجتماعي، وليكتب في نفس الوقت نقداً رائعاً للعلاقات الطبقة. المعاصرة القائمة على « البنضاء » والتي تفتقر إلى « الملل ». فالعمليات المالية كانت عمليات « جمهورية صناعية » أعنى فعالية منتجة في التكنولوجيا الحديثة. فهو يعتبر « نظام الثمن » والأسهم المالية في الاستثمار، غير اقتصادية، وهي آثار عقيمة من الثقافات الماضية.

وعلى ذلك فالاقتصاديات « قبلان » هي صورة طيبة بخاصة للميل العام في هذه المجموعة في « شيكاغو » حولت اهتمامها تدريجياً من المناهج التكوينية إلى النقد الوظيفي، ومن التطور الاجتماعي إلى التجديد الاجتماعي.

جـ — المذهب الطبيعي البائس

كان يأس « هنري آدامز » هو يأس الرجل الذي أخذ بنصيحة « إمرسن » ويجذب عربته إلى « نجمة الإصلاح » ، وقد كان من ثم في البدء محباً للحركة والتغيير ، ولكنه تعلم أن يفهم عمله الحقيقى ، وعمل الجنس البشرى بوجه عام ، على أنه فى قبضة قوى تغلبت من التحكم البشرى فيها ، وكتبديد للطاقة يشبه القوضى أكثر مما يشبه التقدم . خفى شبابه عند اندلاع الحرب الأهلية اندفع فى مسرح السياسة ، مقترضاً أنه من المقدّر له أن يعيش فى البيت الأبيض ، و « باشر » واثقاً عمله الدبلوماسى فى المجتمع الإنجليزى الراقى ، وعمله كصحفى أدبى ، وإقامته فى واشنطن ، معلماً نفسه ليكون رجلاً من رجال الدولة . ولم يكن لحيرته أساس حين وجد أن الرئيس « جرانت » ، وأمثاله قد تحصنوا فى السطة ، والحزب الديمقراطى ملاذ يأس ، وجميع أنصار « آدامز » ينصحونه بقبول منصب مساعد أستاذ تاريخ المصور الوسطى فى هارفارد . لقد خيب ظنه من الناحية السياسية لا فيما يخصه فحسب بل وفيما يخص أيضاً الديمقراطية بوجه عام ، ذلك أنه كان يأمل أن يصبح مثل جده ، زعيماً يشكل ديمقراطية قومية جديدة قائمة على مبادئ رصينة علمية . ولكن الآن ، كما جاء على لسان شخصية من شخصيات روايته سنة ١٨٨٠ :

« ماذا يستحق هذا كله . هذا التيه الذى يحيا فيه الرجال والنساء حياة رتيبة رتابة البيوت المبنية من الحجر الداكن التى يعيشون فيها ؟ فى يأسها تعلقت بأهداب الناس . لقد قرأت الفلسفة فى أصلها الألمانى ، وكلما زادت قراءة ، زادت « همتها فتوراً ، فتمت ثقافة كثيرة تنفضى إلى لا شئ ... لا شئ » .

وعلى أحد أعضاء الشيوخ الذين كانوا يخطبون ضد النظريات التطورية . ترد « هذه الشخصية نفسها :

« إنك لشديد القسوة على القروء . . . فالقروء لم يفلوك أبداً ، أى أذى . .
فهم ليسوا فى الحياة العامة ، وليسوا حتى من الناهخين . . فلو كانوا لكان الأجدن .
بك أن تقحمس لذكائهم وفضيلتهم . وبعد كل شيء ، ينبغى لنا أن نكون أوفياء .
لهم ، إذ ماذا يمكن للناس عمله فى هذا العالم الحزين إن لم يكونوا قد ورثوا عن .
القروء للرح — كما ورثوا الفصاحة » (١) .

يمثل هذه النوبات من الاستخفاف كان « هنرى آدمز » يحاول أن يعزى .
نفسه ، ولكنها لم تزود بأية فراسة فى أسباب الانهيار العام .

قبل تصدع سنة ١٨٩٤ لم يكن « آدمز » كما يذكر هو نفسه ، قد فهم أنه .
هو وجيله كانوا « مرهونين للطرق الحديدية » وأن بوسطن وواشنطن كانا فى قوة .
« الخنافس الذهبية » فى نيويورك ، والبارونات اللصوص فى « وول ستريت » .
وكان أخوه الأصغر منه « بروكس آدمز » قادراً على أن يكيف نفسه عقلياً لتلك .
الحالة بأن وضع فلسفة للتاريخ تفسرها . فقد اكتشف ، أن التاريخ كله ، هو فراغ .
متأرجح بين تركيز الطاقة وتبديدها ، بين الخوف والجشع .

« إن النظرية المقترحة مؤسسة على اللبدا العلى المأخوذ به وهو أن قانون .
القوة والطاقة له تطبيق كلى فى الطبيعة ، وأن الحياة الحيوانية هى مخرج من .
المخرج تبدد خلالها الطاقة الشمسية .

« فإذا بدأنا من هذه القضية الأساسية ، كان أول استنباط منها هو أنه كما أن .
المجتمعات الإنسانية هى صورة للحياة الحيوانية ، لزم أن تختلف هذه المجتمعات .
فيما بينها فى الطاقة ، بنسبة ما تزودها به الطبيعة ، بوفرة متفاوتة زيادة ونقصاً .
من خامدة الطاقة .

(١) ص ٥٩ — ٦٠ من :

Brooks Adams : The Law of Civilization and Decay, an
Essay on History (N. Y. 1934).

« والتمسك هو يادية من جواذى الطاقة البشرية ، وبين أبسط أطوار الفكر «وَأَفْدَمَهَا ، ثمة طوران واضحيان : الخوف والجشع . فالخوف والجشع هو الذى يبديد الطاقة فى الحرب والتجارة الخارجية .

« ومن المحتمل أن سرعة الحركة الاجتماعية لأية جماعة تتناسب مع طاقتها . وحجمها ، وتركيزها يتناسب مع سرعتها ، ومن ثم ، فبقدر إمراع الحركة البشرية بقدر ما تتركز المجتمعات . وفى المراحل الأولى للتركيز ، بدا أن الخوف هو القناة التى نفذت خلالها الطاقة ، وتبعاً لذلك فى الجماعات البدائية والمتفرقة ، نجد أن الخيال ينشط والأنماط العقلية الناتجة ، هى أنماط دينية عسكرية ، وفنية . وتوثق الروابط ، يخضع الخوف للجشع ، ويميل السكان العضوى الاقتصادى إلى أن يحل محل الأنماط الاجتماعية والعسكرية »^(١) .

ولكن « هنرى آدمز » لم يجد إلا عزاءً قليلاً فى مثل هذا التفسير ، فقد كان هو نفسه مأخوذاً على التناوب بالخوف والجشع ، وأنفق نصف وقته مدخراً لإرثه للمالى مثل « الخنفساء الذهبية » ، والنصف الآخر فى تذوّك كتيب بانهايار النظام بأسره . مثل هذه الإيقاعات لتكثيف الطاقة وتبديدها كانت خامّة من التجربة ولم تكن « قانوناً علياً » للتاريخ . وقد ظن ، أن نظرية « بروكس » يمكن أن تفسر كقطعة من الداروينية ، مادامت قد برهنت على « البقاء للأرخص » ، ولكن ما كان هو نفسه يسعى إليه هو علم طبيعى خالص للتاريخ ، وذلكم ، بصيغة تقيس التجربة الإنسانية والتاريخ الإنسانى فى حدود القوانين المعروفة للعلم الطبيعى . فالعامل المحدد هو غسب القانون الثانى المديناميات الحرارية . علم حقيقى للتاريخ يمكن أن يدخل نظرية تبديد الطاقة فى نظرية أعم للقوة ، أقرب أن تكون نظرية رياضية منها نظرية إنسانية . ولذلك ظل عاكفاً على البحث سنوات ،

«بهمهم كالرجل الإنجليزي» نحو معاصريه، منتظراً وقد تجاوزت قوته واشتدت عليه الحمى «كفوضوى مسيحي محافظ» يوم القضاء، وإلها ما يجعل هذا اليوم معقولاً. وبينما كان على هذا النحو يتهمهم تكاشداً على النظام الاجتماعى مثل «جوب» بدافع من مبادئه الخاصة، وقد قضى عليه بالصمت أيضاً مثل «جوب» حين قهره قانون الله الطبيعى. وفى سنة ١٨١١ استدعى إلى جانب فراش أخته وهى تحتضر وقد أصيبت بالسناس. وفتحة كان له «وعى جاد» «بموقف الطبيعة من الحياة ككابوس» كجنون القوة».

«لقد انهار مسرح الحواس بمنظره لأول مرة، وأحس الذهن البشرى أنه قد تعرضى تماماً، وغدا مهترأً فى فراغ من الطاقات التى لا شكل لها، بكثرة لا تقاوم، مصطدماً متصدعاً، مضيئاً، ومدمراً ما خلقته هذه الطاقات نفسها وكادت منذ الأزل لكى تصل به إلى السكال. وغدا المجتمع وهما، رؤية من التمثل الإيماني بحركة آلية، وانبتق ما يسمى فكره من مجرد الإحساس بالحياة واللذة من الحس. وغدت للسكنات المعتادة فى الطب الاجتماعى تكلفاً واضحاً. وربما كانت الرواقية أفضل شئ»، والذين أشد الأشياء إنسانية، ولكن الفكرة القائلة بأن إلهاً شخصياً يمكن أن يجد لذة أو متعة فى تعذيب امرأة فقيرة بالصدقة، بوحشية شيطانية لم يعرفها الإنسان إلا فى الفساد والجنون، هذه الفكرة لا يمكن الأخذ بها لحظة فهى تستبدل بالكفر الخالص إنكاراً لوجود الله مريباً. إن الله يجب أن يكون، كما قالت الكنيسة، جوهرأً. ولا يمكن أن يكون شخصاً».

ثم فى سنة ١٨٨٤ حين ماتت زوجته، هجر اهتماماته الاجتماعية والسياسية، وأصرَّ على أنه قد مات بالنسبة للعالم، وصحب صديقه الفنان «جون لافارج» إلى الشرق. فهناك وجد النيرقانا أو «السلام عند الله»، كما كان يؤثر أن يدعو،

استسلاماً بحيرا الذى لا مفر منه يتخطى الحزن وللأساءة - وهذا الموقف عبر عنه تعبيراً بليناً وجه « سانت جودنز » الرخامى الذى يعتلى قبر « آدمز » فى مقابر « روك جريك » بواشنطن . ولكن فى الشرق تيقظ فيه فى نفس الوقت أنه دخل التيرفانا بهجة تلقائية من الألوان والأشكال والتمثيل الإيمائى ، حياة جليلة غنية بالحس والصورة . ولكنها ليست متحركة وليست أخلاقية فى نتائجها . فى هذا الموقف الذى يتوزع فيه توزعا مزدوجا عاد إلى أوروبا وفجأة وجد أن تاريخ العصور الوسطى الذى أضجره فى هارفارد ، قد عاد إلى الحياة فى نفسه . وألف كتابه « قمة سان ميشيل » ، وغدا واعيا بقوة العذراء ، وأصبح مستغرقا فى مبدأ « الدينامو والعذراء » ، قوتان أحس أنهما مطبقان عليه ، فهو مقبوض عليه بمعنى أنه حملته قوى قشيل فى صياغتها . إن لاهوت القوة للمعجزة لم ينجده لهم « الحضور الواقعى للعذراء » ، ولكن الفن القوطى أسفغه .

وأشأ « هنرى آدمز » بالتدرج فلسفة للقوة غاية فى الابتكار والخيال . فقد ارتأى ، أنه ينبغى أن يكون هنالك تقدم فى « أطوار » القوة ، يمكن أن يدعى تطورا للأشكال الضرورية للطاقة ، ولكنها ليس لها صلة بالنظريات المتعارف عليها الخاصة بالتقدم الإنسانى . فهى ترد التاريخ إلى الفيزياء . وقد وضع نظرية الجذب التاريخى (الانجذاب أو الضغط) والسرعة الثقافية ، وبمقتضاها تطابق « أطوار » الجوهر (الصلب ، السائل ، الغازى ، الإشعاعى ، الأثيرى ، الميكانيكى) الحقب للتعاقب . فالقوة تظهر على نسق شدتها . وكان أولاً عصر الفريزة « الصلب » أو عصر تحكم المشتقات الأوتوماتية من طبيعة حيوانية ، والرئيسى منها طاقة التوالد ، ثم الفترة الدينية تحت سلطة الإيمان ، ثم الآلية ، ثم الفترة الكهربائية التى بدأت مع اختراع المولد « الدينامو » والتطبيق العام له ، وكان لابد أن يعقب ذلك « طور أثيرى » قصير ليبلغ التفكير « حداثيا كانياته » . وهذا قد ينهى التاريخ . ولكن قد تظل مستمرة فترة غير متحددة من « الحيز »

أو الرياضيات البحتة من الصعب التنبؤ بمحتواها التجريبي ، فيمكن أن تعني أن الطاقة قد استكافت إلى النيرقانا « إلى محيط من الفكر الكامن » ، ومع ذلك فإذا كان الفكر في تذبذبه السريع الهائل في أطواره الأخيرة ، يمكن أن يستمر في العمل مذبذباً كلياً كما هو شأنه ، فيرد قوى الجزىء والذرة ، والإلكترون إلى عبودية لا تساوى شيئاً ، كما رد العناصر القديمة من تراب وهواء ، ونار وماء ؛ وإذا استطاع الإنسان أن يستمر على تحرير القوى اللامتناهية للطبيعة ، والوصول إلى التحكم في القوة الكونية بميزان كوني ، فإن النتائج قد تأتي مثيرة للدهشة شأنها شأن تحول الماء إلى بخار ، والبودة إلى فراشة ، والراديو إلى إلكترونات ^(١) .

وإذا صح قانون السرعة في التاريخ ، كما يجب أن يحدث هذا ، فقد يمكن أن نحسب بالتقريب تواريخ التحولات العظيمة للطاقة على أساس قانون « المربعات المعكوسة » . فطول الفترة الأولى لا يمكن حسابها ، والفترة الدينية (حوالى ٩٠٠٠ سنة) انتهت عند جاليليو سنة ١٦٠٠ ، والفترة الآلية سنة ١٨٧٠ ^(٢) ، والفترة الكهربائية سنة ١٩١٧ ، والفترة الأنثوية بعد أربع سنوات مضنية في سنة ١٩٢١ . وحين مات « هنرى آدامز » سنة ١٩١٨ ظن أن تنبؤاته ستصدق حرفياً .

وهذا المخطط الخيالى « كعلم للتاريخ » بعد أمراً مضحكاً ، ولا ريب أن « آدامز » قد يسلح حين يرى أن المؤرخين يدرسونه في جد . وحتى كعاقبة لمذهب التطور الضرورى لا يمدون أن يكون لعبة رجل عجوز . وما كان مهياً فيه ، وما جعل معنى « هنرى آدامز » نفسه ، هو أنه يزودنا بميثولوجيا جميلة لا تقتناه بأن

(١) ص ٣٠٩ من ٤

« The Rule of Phase Applied to History », in Henry Adams; The Degradation of the Democratic Dogma (N 1920).

(٢) إن فترة ثمانمائة عام تقريباً من هذه الحقبة هي أساس الحساب كله .

(م ١٨ — الفلسفة الأمريكية)

الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين كان أزمة في تاريخ القوة .
فقد كان يخشى القرن العشرين كمصر يمكن أن يحل فيه الخراب بالإنسان
أكثر مما حل به من قبل بالطاقات التي تبددها الطبيعة من خلاله .

كتب يقول «إن القنابل تعلم تعليما قَمَلا ، وحتى التلفراف اللاخفا-كي ، أو
السفن الهوائية قد تقتضى تجديد المجتمع . . إن الأمريكى الجديد — طفل
القوة السكهربائية التى لا حصر لها ، والطاقة للشعة التى لا حد لها — يجب
أن يكون كائنا كالله إذا قورن بأى خلق سابق فى الطبيعة ^(١) .

نحن شحاذون ! فماذا يعنيننا

الآمال أو الأهوال ، الحب أو الكره ؟

أو يعنيننا العالم ؟ أننا نرى فحسب

مصيرنا الأكيد

والكلمة الأخيرة للقدر

* * *

إقبض إذن على القدرة ، حطّم أوصالها !

واستخلص منها مصدرها الخفى !

إسحقها إلى لأشياء ! ومع ذلك فهى تشير

إليها ودعاء حياتها تخضبني

أنا ملك الفترة للبيت !

هذه الأسماء من « صلاة الدينامو » ينبغي أن نلحق لها عدداً من الموشحات
من « صلاة للمذراء » :

ساعديني على هذا الحمل ! إنه ليس حملي فحسب .
بل حملي لك أيضاً ، يأمن حملي انحسار الضو
والقوة والحقيقة وفكرة الإله
والأبدية اللاهائية المقيمة .

* * *

منذ أجيال وأنا أسى إليك بهوى
وأقلق بالك بأحاديث الطفولية
وقد أنصت لصلواتي الطويلة الثقيلة
ولم تكوني بمستطاعة أن تُلبّي هذه الدعوات ،
بل كنت تبسمين لى على الأقل

* * *

إن كنت قد هجرتك فلم تكن تلك جريمتي
فإن تكن جريمة فلم تكن جريمتي وحدي
فإن كل الأبناء يضلّون مع الزمن
فاغفري لى أيضاً ! فقد غفرت لأبنائك العظيم ذات مرة

* * *

لقد قال لك ذات مرة .

« ألا تحبين أن أفتدى بأبى ! »

وبحثنا عن أبيه سار في طريقه

ميمًا إلى الصليب حيث يجب أن نمضى جميعا

وأنا كذلك ضللت مع الضالين

هؤلاء الذين مزقوا الأرض

بحثًا عن حقيقة تركها الأب

ولكنى لم أجد الأب ، بل فقدت (١)

من له اليوم قيمة أعظم عندي ، فقدتلك أنت يا أماء!

وقد نظم « ادوين آلينجتون روبنس » شعرا من طابع آخر بالمرّة ، وإن بدا للقارئ السطحي ، ترنما لا حد له بتفاهة اللامتناهى . على العكس ، إن السعى اللامتناهى نحو الحقيقة المطلقة ، بدا الشكل الوحيد الممكن للحرية ، ولمفزى الحياة للكائنات التى تقع تحت وطأة القدر المحتوم « فقليلون هم الذين يبدو أنهم يتدبر من القدر سيجعلون العالم يتحرك بالطريقة التى يعضى عليها » . (٢) . بيد أن هذا وهم ، فقوة الإنسان الوحيدة هى قوة المعرفة الذاتية ، وحتى ممارسة هذه القوة يدفع ثمنها نضالاً وبأساً . ذلك لأن ضوء المعرفة لا يكشف إلا عن ظلام . ومع ذلك فالحياة فى معرفة الظلام ، هى حياة مختلفة اختلافاً شامساً عن مجرد الوجود فى الظلام ، فالإنسان بالشجاعة يمكن أن يكون مثالياً وإن كان وجوده مادياً . تلكم هى الفكرة وهذا هو النثل الأعلى الذى يمكن بالفعل فى شعر « روبنس » كله .

(١) ص ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٣٠ من :

Mabel La Farge : Letters to a Niece and Prayer to the Virgin of Chartres (Cambridge 1929).

(٢) ص ٦٧ من :

Eduin Arlington Rolinson : «The Man Against the Sky» in Collected Poems (N. Y. 1937).

ويتحدث « روبنسن » عن نفسه « كضمير نيو إنجلاند » ، وهذا الطابع الذى خلعه على ذاته طابع ملنز . والقضاء والقدر عنده قد يمثل صورة علمانية لاحتمية « البيوريتانية » محتضنة بالميكانيزم للمادى . وإن سعيه اللاتب الخلق نحو المعرفة بالذات يمكن أن يكون هو المعنى البيوريتانى والاعتراف البيوريتانى بالخطيئة . متحولة إلى التحليل النفسانى . ويمكن أن يكون شعره مجموعة من الترنينات عن الحكم النهائى . ومن المؤكد أنه جاهد من أجل أن يعرف معرفة موضوعية ، خالية من العاطفة ، وبإخلاص كامل ، إن كان فى إمكانه أن يحتمل دون تخاذل عذاب اللعنة الأبدية . وعلى ذلك فقد كان أقرب إلى « نيو إنجلاند » العريقة من « إمرسن » و « ثورو » ، فقد ازدردى الانكسار على النفس والنجاة معها .

بيد أن الصفة المميزة الغريبة فى مثالية « روبنسن » لم تسكن طابع « نيو إنجلاند » ، فعندما كان شاباً بكلية هارفارد فى مسهل التسعينيات ، انجذب نحو « هاردى » و « شوبنهاور » ، وكما كانت بدعة العصر ، استمرأ التشاؤم العاطفى . ومن المحتمل إلى حد بعيد ، أن كتاب « رويس » « روح الفلسفة الحديثة » بعرضه المؤثر لشوبنهاور ، وتصويره لحياة الحكم الأخلاقى على أنها حياة الشجاعة ، أو الاحتمال ، من المحتمل أن هذا الكتاب كان له انطباع باق فى نفس « روبنسن » . وعلى أية حال ، فإن « روبنسن » لم يلبث أن شب عن طوق الانفعال العاطفى فى تصور « هاردى » للمأساة ، وغداً معنى بمأساة المعرفة ، بألم النفوذ من خلال طبقة إلى طبقة أخرى من طبقات الدهن بنية الوصول إلى الحقيقة بالعمل ، حقيقة عبودية الإنسان . وقد تابع « رويس » أيضاً فى الاعتقاد بأن هذا النهج المطلق ينجز لامن خلال الوصف العلمى ، بل من خلال التقدير التعاطفى .

وقصائد « روبنسن » يمكن أن تجمع كتطبيقات متعاقبة لهذه النظرية على جوانب مختلفة للوجود الإنسانى . وأول مجموعة بلغت ذروتها فى « الإنسان ضد

السماء » ، تضع الإنسان في مكانه السكوني ، وفي صراعه من أجل « النور »
في الظلال الدائمة للوجود للمادى .

لنخلع نحن أبناء الليل

المواضع الذي يخفى الوصمة

ولكن أبناء النور

ونكشف للأجيال عن حقيقتنا^(١) .

في هذه الآيات فلسفته وشعره معا من الأمور المألوفة نديماً ، ثم يتبع ذلك
مجموعة من الأشعار تتركز على جهود الانسان لانقاذ « حصونه » — والحصون
ترمز إلى الجمع بين الحب الرومانسي والواجب الفرسانى . وقد استخدم أسطورة
« آرثر » ليعبر صراع الحب والواجب والليكانيزمات الرومانسية للنجاة ،
و « مرلين » هي القصيدة البارزة في هذه المجموعة . ثم تأمل بعد ذلك في « بيوت »
الإنسان ، مشكلات الزواج ، وصور أبوابها المتنوعة مفتوحة كلها في « الليل » .
وأخيراً كتب عن « الفتن والمداحن » وعن الإرادة العمياء « للشعب » ، والصراع
الاقتصادي من أجل السلطة . وقصيدته العظيمة في هذا الموضوع هي « الملك .
ياسبر » وهي في الحق مأساة كلاسيكية .

« وقد خطرت فمكرة « الملك ياسبر » « لروبنسن » ، وهو يسير في شارع
« ستيت ستريت » في بوسطن في عطلة البنك ، التي تلت افتتاح « فرانكاين
روزفلت » ، وقد كان اسم الزعيم هو اسم المنجم الذي اندثر تحت آخر إرث له
منذ خمسة وثلاثين عاماً سابقة . وقد كان غير واثق بموضوع كهذا ، ولكنه
لم يستطع أن يقاوم الإغراء بكتابة مادعاه « رسالة في الاقتصاد » . وقد جعل
للقصيدة مغزى ثلاثياً : أولاً قصة عن ستة كائنات شقية ، حوصروا في طوفان .

شمل كل ما هو حياة بالنسبة لهم ، ثم كدراما رمزية لما في النظام الرأسمالي من تصدع والمفزى الأخير ، ككناية عن الجهل والمعرفة والتطلع ^(١) .

والشخصية الوحيدة في هذه للأساة التي تستمر حياتها بعد الطوفان الاجتماعي هي شخصية « زوى » ، هي تجسد للحبوية والذكاء ، متحررة من كل عادات الانطوائية ومن أخلاق « ضمير نيو إنجلند » . والقصيدة عمل رائع في السخرية ودليل على أن « روبنسن » كان قادراً على تحليل البيئة الاجتماعية قدرته على تحليل العمل الداخلي للبواعث ، بإحساس عميق ، وإن كان متباعداً تباعداً تاماً ، مثل بروميتيوس المكبل بالأغلال والذي يستعرض الحركات العمياء التي لا تسكن عند جميع الكائنات الأخرى .

وجورج سانتايانا من بين الشعراء الشبان الليتافيزيقيين الحزاني في هارفارد في التسعينيات ، وكل منهم تلهمه نفس الحقيقة ولكنه يعيش منعزلاً في ألفة مع نفسه بنأى عن الجماعة . وحين كان طالباً في الجامعة كان « بهوراً أيضاً » « بشونهاور » كما يعرفه « رويس » ، وأثناء دراسته الجامعية العليا لعام أو عامين في برلين استمع إلى محاضرات « دوسن » عن شونهاور والفيرفانا وعندما عاد سنة ١٨٨٨ ليحصل على درجة الدكتوراه بإشراف « رويس » التمس أن يكتب عن شونهاور ، ولكنه اضطر أن يكتب بحثاً عن « لوتز » وقد بدا هذا البحث مكتوباً في لامبالاة . وأثناء ذلك كان يشتغل حماساً ، وهو ليس بالحساس البعيد عن شونهاور . أضرمه فيما يبدو محاضرات « بولصن » في برلين عن الأخلاق الليونانية ، في الفترة الأولى ، وعن أخلاق سينوزا في الفترة الثانية . وقد فهم التناقض والتأليف بين العبريين والهيلينيين : « مذهب طبيعي فيما يتعلق بأصل

(١) من ٣٦٦ من :

Herman Hagedon : Edwin Arlington Robinson (N. Y. 1938).

الجنس البشرى وتاريخه ، ووفاء في الشعور الأخلاقي ، ملهم من العقل ، الذي يتصور الذهن البشرى به الحقيقة والسرمدية ، ويشارك فيهما بالفكرة ^(١) .

وقد تصور « سانتايانا » أئفاء رومانسية الشباب التقوى الطبيعية كاتحاد بين الأخلاق اليونانية ، والاسبينوزية ، والتشاؤمية . ويبدو ، إذا كان لنا أن نثق بفصائده الغزلية ، أنه لا ذبالدين الطبيعي كبديل لإيمان مسيحي لم يمد محتملا « لقد أتيت من المقبرة إليك ، أيتها الأم الخالدة » وهو لم يسكن دينا مريحا ، ولكنه دين جميل ، وهو فوق كل شيء ، دين شجاع من الناحية العقلية . ولم يسكن « سانتايانا » يسعى إلى الراحة ، وقد أحس بقوة كافية للتيفظ من « غيبوبة الصيف » في الشباب « لتجد اليأس أمالنا ، والفرور خلفنا » . وقد عبر تعبيراً شعرياً عن تحديه الذي يشتد فيه جسارة عن « برومتيوس » ، وذلك في « الدراما القذة » « لوسيفر » . هنا محاولة للجمع بين آلهة اليونان والمسيحية ، ولكن أحدا منهم لا يقتنع بالآخر ، وفي النهاية يثبت أنه لا حول ولا قوة لأيهم فع « لوسيفر » اتخذ في النهاية موقفه الحازم وأن كان موقفاً حزيناً .

أيها الإله العظيم حين اقترب الموت من ابتك بالجليل

وهو مستجى على الصليب

أسلم أفضاه بين يديك

إن الموت نسيان وليس فيه بئس

فمنذ الآن سارنو إلى الشمس

حزينا لأننى لم أكمل دورى

ودائرتى دائرة شقاء لانهاية له

(١) ص ٦ — ٧ من :

George Santayana : The Middle Span (N. Y. 1945).

إن كرى أشد كثيراً من كرب أى إنسان

فأبى فى السماء وكنت إخالنى لذلك

سعيداً ، فما أحوجنى إلى أن أبحت

عن الراحة والطمانينة

إيه أيتها الحقيقة ! الحقيقة المرة السرمدية .

كونى ملاذى حين تُسمى كل العيون .

إنك الجوهر لأسمى ما فى عقلى .

وعند معينك الطاهر أجدد شبابى .

إن صدرك الحزين لم يقس أبداً على من أحبك .

فلنكن الآن شيئاً واحداً .

فليس لى صديق سواك .

وقد كقرت بكل حب ما عداك .

فحيأتى النافهة قد انتهت .

ولكن أيتها التلال التى عرفتها منذ القدم .

لا تشرق عليها الشمس بل تظللها الثلوج .

وتنام إلى الأبد

خذيبنى فى مرعاك الهادىء

وادفنى قلبى الثائر فى صخرتك الجامد الصلد

وغطينى بأ كفانك الثلجية

وكلأينى بزهورك المتجمدة

حينذاك أستطيع أن أتأمل معك الساعات الطويلة

ولا أذكّر شيئاً

وأسماء ! إني أرفع رأسي في الفضاء ،

واحترق الذين يعيشون في أمل وحزن وحروب

لأنني وقد عرفت الأحزان قد نسيت الحزن

ولأنني وقد قاسيت طويلاً

انتظر دون أن أذرف الدموع

أن تتلأأ بجوى وهي أهلى وعشيرتى ^(١) .

في سنة ١٨٩٨ أصبح الشاعر أستاذاً ، وهناك انصرفت فترة تزيد على اثني عشر عاماً يعتبرها « سانتايانا » في استعادته لذكرياته « السنوات الوسطى » من « التجول أثناء النوم » . ولكنها إذا حكمتنا بالسجلات المدونة كانت فترة مثمرة إلى أقصى حد ، وكانت في الجملة سنوات ممتعة من الزمالة الأكاديمية والإنتاج الأكاديمي . وإذا كان لنا أن نطبق على حياة « سانتايانا » خطته نفسها في وصف أطوار التقدم الإنساني ، لأمكننا أن ندعو هذه السنوات فترة « العقلية » ، وهي التي قادته من شعره السابق للتأمل العقلي إلى التأمل الذاتي . وقد بدأت هذه الفترة اليقظة مع محاضرات « رويس » عن « ظواهرية الفكر » عندهيجل ، ومحاضرات « وليم جيمس » في علم النفس ، ومحاضرات « سانتايانا » ، نفسه عن فلسفة التاريخ . وإذا توقفت معرفته توتفا أعظم بتاريخ الفلسفة ، والفن ، والدين ، بزغ عنده فجر موضوع أساسي هو « حياة العقل » . هذا العرض الجذاب للتقدم الإنساني للنمو الذاتي والموضوعي معاً للعقل في الإنسان والمجتمع ، هو توفيق جامع بين الأخلاق الأرسطية والفينومينولوجية الهيكلية ، ويستأهل أن يشغل مكاناً دائماً

(١) من ١٨٦ — ١٨٧ .

George Santayana: Lucifer; a Theological Tragedy (Chicago, 1899)

بين التراث الكلاسيكي للعرف . وعن هذا يمكن أن نقول ما قاله «سانتايانا» بحق عن مذهبه الأخير وهو « أنه يتطلع أن يكون مجرد مساهمة في الإنسانية ، وتعبيراً عن ذهن حر يتأمل ويتفكر »^(١) فهو ليس مبتكراً ، ولكنه كاثوليكي ، وهو يقول في منهج وبأسلوب رشيق ، ما يحاول كل أستاذ للفلسفة أن يقواه . ففى المجلد الأول الأساسى وهو مجلد نظرى عن « العقل فى الحس المشترك » بسط علم النفس عند « جيمس » ، كتحليل للتجربة . وقد شرح كيف أن « التدفق » (تيار الشعور عند جيمس) ينظم فى « مشغصات » معقولة (موضوعات) بفضل النشاط المميز أو الانتقائى « للقصد » ، الاهتمام أو الإرادة (عند جيمس « الذكاء » أو « الحصافة ») . فالمحسوسات مؤسسة على الترابط بالتجاور تحمل المعرفة بالموضوعات للمادية . أما تلك المؤسسة على ترابط بالتشابه ، فتحصل أفكار أو أناط الحديث . ومن هنا فلامعرفة قطبان ، الفيزياء ، الكشف عن المحسوسات فى الوجود ، والجدل ، وهو توضيح الأفكار ، والقيم ، وموضوعات « القصد » . وهو يسمى « محسوسات الحديث » أحيانا « ماهيات ثابتة » ، وهى متميزة فى وضوح عن تدفق التجربة من جانب . وعن الوجود المادى من جانب آخر .

إن حياة العقل تتخذ فى تجسدها الموضوعى شكل المنظمات : المجتمع ، الدين ، الفن ، العلم . وهذه المنظمات فى عملها تعرض نفس نمط الحياة الذى تعرضه التجربة الفردية . وثمة مستويات ثلاثة أو أطوار ثلاثة للتقدم يمكن تمييزها . الطور قبل العقلى ، وهو الحياة وقد تحكمت فيها الدوافع الطبيعية للغريزة ، والرغبة والعادة ؛ والطور العقلى ، وهو الحياة يضبطها ، التعبير الشعورى ، والوضوح ، ونقل هذه الدوافع إلى الصورة الموضوعية ؛ والطور بعد العقلى ، وفيه الحياة تلاحق بالنشاط الحر للشعور والخيال .

والمجذبات للتماقية لحياة العقل تصف هذه المستويات الثلاثة من المجتمع ، والدين والفن ، والعلم . والفلسفات أيضاً ، كما شرح ذلك في أبحاث تالية ، تشارك في نفس المهمة ، فهي تنشأ بالطبع ، « كخرائط للعقل » أو كمخلوقات « الإيمان الحيواني » ، ولكنها تصنع تدريجياً حياة لها تتحول الحياة السوية للإنسان فيها إلى أنماط من « المكان المصور » « الزمان العاطفي » « وعلم النفس الأدبي » . هذه الأنماط من التفكير ، إذا نظر إليها من حيث علاقتها بأصولها وغاياتها ، يمكن أن نخدم سعادة الإنسان واستنارته . ولكنها قد تذود غايات في ذواتها ، وتمضي بالذهن إلى مواطن من التأمل الحر ، والهيل الصوفية بحيث تنقطع صلته تماماً بمصدرها الأول واستخداماتها .

وما كاد يتها « سانتايانا » أن يتخلى عن واجباته الأكاديمية ، حتى كثرس نفسه لفته الذي يعقب العقل ، في أن يكون روحاً حرة . وقد تصادف أنه بمجرد أن انقطع عن أمريكا ، حين اندفع العالم في الحرب ، واستنفدت طاقات معظم الناس في الصراع الناشئ منذ ذلك الحين . ومع ذلك فقد استمر « سانتايانا » في تخليه العظيم ، ولم يهرب من الطبيعة . أو ياتمس النجاة في التصوف فوق الطبيعي ، وإنما نظر إلى المجتمع ، من عليائه حيث الوحدة والشك ، ومن هنالك أمكن أن يرى في وضوح في براءة مصقولة وعاطفة إحسان أوليمي ، أن اهتمامات الإنسان العملية هي فحسب « اهتمامات طبيعية » فقط .

« إن التفكير النزيه في الأشياء النهائية يتجه نحو تنقية جميع المواطن الطبيعية دون أن يدينها ، ذلك لأنها من حيث كونها طبيعية ، فهي لا بد أن تكون بريئة في صميمها ، بينما كونها طبيعية فقط ، فهي نسبية ، وبمعنى ، لاجدوى منها

« إن الروحية هي مجرد ضرب من المودة إلى البراءة ، إلى التشبه بالطيور والأطفال . وقد تعقد تجربة الحياة الصورة دون أن تحيط الرؤية بالسحب . . . ومع أن العقل ينشأ نشأة طبيعية تماماً ، في الشكل الحيواني الذي به يتحكم في الأحداث من أجل البقاء ، فإنه في جوهره يتخلص من العمل الذي يستعبد به (وهو عمل عضوه فقط) وهو من البداية تأمل ونزيه في ملاحظته الخاصة ، ونظن أنه ليس من السرقة أخذ وجهة نظر الله والحقيقة السرمدية . . .

« وحين تواجه الروح في النهاية الحقيقة وجهاً لوجه ، يخرج الاصطلاح والغموض من الطريق ، وتبقى الإنسانية والعرف المصقول ، تبقى الاخلاقية ذاتها . . . « قداسة مفردة ، لا بدون نصلها الحاد ، تبعد الفضيلة المشرقة ، والخوف من كثير من الأعداء يصبح أعظم عدو للنفس ، ولا يكون هنالك تقدير ممكن صحيح لأي شيء دون إحساس بأنه طبيعي ، بالصورة البريئة الذي اتخذ بها شكله الخاص الذي قد يكون فذاً » ^(١) .

لقد تخيل نفسه في موقف « لوثر » أو « سبينوزا » فهو على استعداد أن يقف وحده « غير مرهون بشيء » عارٍ من كل شيء » ، تحت السماء الصافية كاشفاً عن تقوى وشجاعة طبيعيتين ، ولكنه على شا كلتهما قد نبذ حتى الإيمان في العدالة الإلهية وحسب النظام الطبيعي .

« هل بدأ يظهر أن وحدة الروح المارية يمكن أن تعمر ؟؟ فبقدر ما نبذ مطالبنا وارتباطاتنا الحيوانية ، ألسنا نستنشق هواء أنقى ، وأصح ؟ أليس التخلي عن كل شيء يظهر كل شيء ويعيده إلينا في حقيقته الواقعية التزييه ، وهو في نفس الوقت يظهر إرادتنا أيضاً ، ويجعلنا قادرين على الإحساس ؟ » ^(٢) .

(١) ص ٤٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦١ — ٧٢ ، ٧٣ .

George Santayana : The Gentle Tradition at Bay (N.Y. 1931)

(٢) ص ٢٨٧ من :

George Santayana : Obitor Scripta; Lectures, Essays and Reviews (N.Y. 1936).

وهو الآن في وحدته يستعرض في غير ما حيرة ولا ذهول، «بادئ الوجود، ويبنى مذهباً» «أنطولوجياً» منظماً يقوم بثابة بيت طبيعي للفكر الحر . وقد تخلى عن «الحس المشترك» عند «جيمس» ، وعن اعتقاده في مزج تجريبي بين «قصد الإرادة وتدققها» ، وتيار الشعور ، وعاد إلى سيكولوجية «هيوم» . ونادى بأن الحدس بالماهيات الخفية يمكن أن يفصل تماماً عن «الإيمان الحيواني» في الموضوعات . فلا شيء معطى يحتاج الوجود ذلك لأن المعرفة ليست مستمدة من خلال الحدس بالمعطى ، وإنما من تفاعل الكائنات العضوية مع الموضوعات المادية . فعمل الخيال أو الحدس يتحرر بواسطة اكتشاف أن للعالم أساساً حيوانياً عملياً . وعلى ذلك فقد استعاد «سانثيانا» «هامسه لشوبنهاور من جديد، وقد تعمق هذا الحساس بفينومينولوجية شكية ، ونظرية في المعرفة سلوكية . والمجلدات الأربع «لمناطق الوجود» ، التي تعرض على التعاقب ، للماهية، والمادة والحقيقة، والفكر ، تبسط هذا الاتحاد بين الشكية وبين الإيمان الحيواني كأنطولوجياً ممنهجة . والعمل مع ذلك ، هو أكثر من أنطولوجياً ، ذلك لأن «سانثيانا» قد نسج فيه ما يملكه من حكمة ومن حس بالجمال . وليس ثمة ريب في أن هذا المؤلف يعد واحداً من روائع اللؤلؤات الفلسفية ، وسيمعش بغير شك إلى أيامنا ، ذلك لأنه يخاطب كل قارئ متأمل من أى عصر ومن أية ثقافة ؛ ويسمى إلى التعبير عن حقيقة دائمة في عبارة متجددة . ومن العبث أن نتشاجر مع صاحبه بأن نالح بأنه قد يفسر في نطاق الفكر الأمريكى الحديث كمعادلة لتهذئة الرياح العديدة للمذاهب التي كانت تعصف حوله في «هارثارد» والتي استمرت تهب لأغراض متعارضة في الفلسفة الأمريكية ، ذلك لأنه يمكن أن يقف كصرح شامخ حينما ازدهرت الفلسفة . ومع ذلك فمن الإنصاف أن نبين أن في صرامته كثيراً من «البيوريتانية للثالية» وكثيراً من الليتافيزيقا الطبيعية في مذهبه ، حتى أنه لا بد أن يكشف عن أصله الطبيعي في أمريكا ، وإن كان له حظاً أكثر تحت سما، أصفى وبين شعوب لها ذوق أدق .

الفصل السابع

المذاهب المثالية

١ — البغلة: الأرثوذكسية.

نشأت المثالية تدريجياً في تربة الأرثوذكسية الأكاديمية ، ولكنها حين نمت جلبت معها حياة جديدة . ولقد كان الأثر العام لهذه الروح الجديدة في الفكر الأمريكي والتربية الأمريكية ، أثراً مفزعا يستحق أن نسميه بعثاً ، إن لم يكن نهضة . فقد غدت الفلسفة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، إسماعاً لقسم مستقل في الكليات والجامعات . وسواء أكان هذا كسباً أو خسارة لفن التفلسف فهذه النقطة موضع أخذ ورد ، ولكنه كان بوضوح تغييراً له مغزاه في برنامج الدراسة ، وهذا التغيير في الوضع الأكاديمي للفلسفة لم يكن بدون مضامينه الثقافية . فالتفكير الفلسفي والكتابة الفلسفية أصبحتا شيئاً رسمياً ، وكنتيجة لهذا بدأت تنتج المذاهب الأمريكية في الفلسفة . هذه النشأة الكاملة للمذاهب الفلسفية التي تظهر متأخرة جداً في المنظومات الأمريكية ، يرجع الفضل فيها على نطاق واسع إلى الحقيقة التي أشرنا إليها حين كنا نناقش نشأة الأرثوذكسية الأكاديمية ، أعني بها أن التفكير الفلسفي كان عنصراً « داخلياً » في مذاهب الفكر الرئيسية اللاهوتية والسياسية والاقتصادية ، وأنه كانت هناك حاجة ضئيلة لفلسفة كنظام مستقل إلى أن ظهرت « الفلسفة العقلية » . وعلينا الآن أن نصف انقسام « الفلسفة العقلية » كنظام أكاديمي إلى « علم عقلي » ، أو « علم نفس » من جانب ، ومن جانب آخر إلى بقية من فكر تأملي يتصور الآن كفكر نهائي كفلسفة خالصة أو فلسفة أولى ، مزاج من علم الكون ، واليتافيزيقا ، ونظرية

للعرفه . والفلسفة وعلم النفس بالمعنى الرسمى لهما ، مستقلين عن اللاهوت ، والبلاغة ، والسياسة ومستقلين فى الماهية أو الفكرة المثلئ حتى عن اليبدا جوجيا . وإن كان أساتذتها يمشون بها ، كانت هى نفسها مستوردة من ألمانيا ، فمن المقول إذن أن المدارس الألمانية المثالية كانت هى أولى المدارس التى اكتسبت تعبيراً منهجياً عنها فى الحياة الأمريكية .

وكان « لورنبرزيوس هيكونك » (١٧٩٨ — ١٨٤٨) من « يونيان كوليج » أول من تولى عرض المثالية الألمانية عرضاً منهجياً . وقد ألهمه — مثله مثل « كالب سبراج هنرى » — أيام دراسته الجامعية ، المعلم الممتاز « اليقالت فوت » وعين أستاذاً لللاهوت (فى وسترن رزيرف ، وأورين سميتارى) ليضع لاهوتاً عقلياً نقدياً . فليس مما يستحق شيئاً أن أول كتاب نشرله هو تفسير عن مثالية عملية نقدية ، فى سنة ١٨٣٣ بينما كان راعياً فى (شفيلد كوتتيكت) التى أمام جمعية السلام بـ كوتتيكت ، خطاباً بليغاً جميل الترتيب « مصادر الخلداع العسكرى والاجراء العملى للقضاء عليه » . وبعد تقاعد « هيكونك » من عمادة « يونيان كوليج » سنة ١٨٦٨ عاش فى أمهرست بمشاشومفس ، مع ابن اخته وتلميذه القديم « جوليس هـ . سيلي » ، أسعاز الفلسفة وأخيراً عميد كلية أمهرست ، وهو الذى راجع أعظم كتاباته شهرة ، وبذلك واصل نفوذه على أجيال عديدة من طلاب البحث الأكاديمى .

صاغ « هيكونك » نظرية « كسط » عن المقولات من جديد فى مذهب العمليات العقلية الأتولية الثلاث التى تطابق ثلاثة ملسكات ، هى الحس ، والفهم ، والعقل . وبعد شرح ناقد ممتاز للتجربة الحسية ، بلغ ذروته فى فصل فذ عن « الوجود الصحيح الظاهرى » ، طور الوظائف « البقاء » لفهم ؛ وارتبط « ببسط المذاهب الباطلة للطبيعة » وهى التى جعل من بينها مذاهب أفلاطونية « جودورث » ،

« جوديرث » ، ورجال اللاهوت أنصار « إدوارد » في « نيو إنجلاند » . وكان ذروة تقدمه تحليل « الشمول » الأولى في العقل ، فقد زعم أن العملية الأولى في العقل تشير كلية إلى ما فوق الطبيعي وتعطى الأرض التي استبعدتها « كسطح » من كل فلسفة تأملية ، ووضعها في المجال الخاص ، الذي دعاه « العقل العملي » ^(١) . فالعقل ، تبعاً « لميكوك » يمكن أن يشمل التقائية الخاصة أو النشاط .

« هذا التصور العقل لنشاط خالص بحت هو على ذلك غير مشروط إطلاقاً بالمكان والزمان وطبيعة الأشياء ، وهو الشرط الأول لكل تعالٍ على الطبيعة . وقد كان من المستحيل تماماً أن نجد أى انتقال من الطبيعة إلى فوق الطبيعي ، اللهم إلا في هذا التصور العقلي لعمل خالص لا يمكنه أن يأتي في كنف أى شرط من الشروط التي تنتمي للطبيعة ، وليس له أية رابطة من الروابط الضرورية لحكم جدلي . ولكن مثل هذا النشاط الخالص هو تصور التقائية الخالصة ، وهذه يجب أن تكون بمثابة أول عنصر من عناصر شخصيتنا .

« إن الفكرة التامة للعقل ، كملكية لعملية الشمول ، تعطى على ذلك في نطاق المطلق في الشخصية . يمكن أن تكون الطبيعة مشتملة في تقائية خالصة واستقلال ذاتي ، وحرية ، أو — وهذا هو نفس الشيء — يمكن للعقل أن يشمل الطبيعة في نطاق شخص مطلق » ^(٢) .

ومبحث السكون « الكومولوجيا » للعقل (سنة ١٨٥٨) يبدأ حيث ينتهى علم النفس العقلي .

(١) من ١٥٩ من :

Lawrens Perseus Hickok : Rational Psychology; or The Subjective Idea and the Objective Law of All Intelligence (Schenectady N. Y. 1854).

(٢) نفس المصدر من ٥٦٩ — ٦٢٠ .

(١٩٢ — الفلقة الأمريكية)

« لا بد أن يكون هنالك في مكان ما موضع يمكن منه أن نرى بوضوح
أنى للعالم قوانين تتحدد تحلداً ضرورياً بمبادئها نابعة وسرمدية . فإيس نمة شىء
في الطبيعة ، وبالمثل ليست الطبيعة ذاتها ، يمكن أن تكون معقولة ، اللهم إلا
إذا كانت خاضعة لمبدأ عقلى ، ومثل هذا المبدأ يلزم أن يكون ضابطاً ومنضبطاً
في أصل الطبيعة ، وإلا لزم أن تظل الطبيعة إلى الأبد من غير معنى أو دون ما
غاية . ذلك المبدأ يلزم إذن لكل فراسة كاملة ، أن يكشف بذاته عما يجب
أن تكون عليه الوقائع ، وليس العقل المطلق فى حاجة إطلاقاً لأى استقرار
للقائى» (١) .

إن معرفة العقل المطلق ، أو الله ، لا يمكن البتة أن تكون « موضوعاً
للأحكام التى يربط بينها الفهم » . ولكنها فحسب « موضوع لقراءة العقل » .
« يكفى أننا فى الخلق نجد يقيناً لا لبس فيه عن الوقائع التى نشأت فى الأصل من
الطبيعة» (٢) . فالبتة الوحيدة التى لدينا على أن الله عقلى هو أن خلقه يبلغ الذروة فى
العقل . ورسم « هيكوك » صورة بليغة للخلق على أنه « وصول للإنسان وفقدان » لها . وصول
وفقدان لا يكفان إلى أن تستقر الأنا أخيراً فى الإنسان فى عروة عقلية مع الخالق .

وفى كتابه العظيم الثانى : « الإنسانية خالدة ، أو الإنسان : محاولة وسقوط
وافتناء » (١٨٧٢) ، يختط « هيكوك » نظريته عن الإنسان كشكل فان من
أشكال الخلق بمحاولته أن يجمع فى فكرة شاملة تاريخ الإنسان كعملية بمشحياته
الطبيعية فى حياة سرمدية . وتصور الإنسان فى هذا الكتاب كما لو كان فى « حالة
وسيلة » منتظراً الحكم الأخير ، حين تمحى حدود فكر الإنسان المتناهى ،

(١) من ٣ من :

Lawrens Perseus Hickok : Rational Cosmology; or the
Eternal Principles and the Necessary Laws of the Universe.
(N. Y. 1858.).

(٢) نفس المصدر من ٢٠٧ .

وعجزه عن « الإحاطة بعدالة كثير من عقوبات » الخالق ، وحين « تنضح » خطاة الله .

ولم يحس أحد إحساساً جاداً بالشككية المستترة في هذه النظرية عن التاريخ الإنسانى أكثر من « هيكوك » نفسه . ولقد شدد الرعاة الأرثوذكس النكير عليه مراراً كفاثل بوحدة الوجود ، ولكن هذه التهم كانت أهمل إيلاماً له من إداركه هو نفسه بأن الإعتماد على مبادئ وقوانين أولية ، وإن كانت قد تبرهن على وجود عقل مطلق ، فإنها تترك مجرى التجربة البشرية مفهوماً فقط في حدود ميثلوجيا القداء . وقد بدا مستحيلاً فهم التجربة البشرية فهماً عقلياً تاماً في حدود اللاهوت التنزيل أو في حدود القانون الطبيعى وحده . ومن ثم فقد انشغل « هيكوك » بمنطق للتاريخ . وبعد أن درس بعناية منطق أرسطو ومنطق « هيجل » معاً على أن كلا منهما ينهض بصياغة التجربة صياغة عقلية ، وصل إلى النتيجة التالية : « أن المنطق الأرسطى لا يستطيع أن يتحرك ، وللمنطق الهيجلى لا يستطيع أن يهدأ » . ومن ثم قام بمحاولة أخيرة جريئة لبناء منطق للعالم المحسوس ، وقد دعاه « منطق العقل ، والسكى ، والسرمدى » سنة ١٨٧٥ . وفي إعاداته لصياغة منطق مثالى ، حاول أن يتغلب على ثنائية للنهج العقلى والنهج التجريبى — وهى الثنائية التى توجد فى جميع مؤلفاته الأخرى — وأن يتتبع آثار التجربة المطلقة فى التجربة الإنسانية ، أعنى حاول أن يبين أنه حتى هنا والآن ، هناك عناصر فى التجربة الإنسانية طابعها أنها « جوهرية فى ذاتها ، مفهومة فى ذاتها ، كافية بذاتها ، مملوكة لذاتها ، ومبرهنة بذاتها » . وقد أبدى أملاً فى أن يتحرر المنطق الرياضى من حدوده كعلم مجرد خالص ، وأن يصبح أساساً لعلم « كلّى » يمكن فى نطاق صياغة « كلييات محسوسة » بطريقة ملائمة .

« ومع أنها قليلة بالمقارنة ، فإننا نرى الآن أن مثل هذا المنطق الأفضل هو الطريقة الوحيدة للإفلات من شكية مطبقة ، بيد أن الاعتقاد التام بأن العهد الذى

لا بد أن يصبح فيه هذا اقتناعاً عاماً ليس بعيداً جداً ، وأن منطقاً جديداً أفضل ، وهو مطلب نشعر به على نطاق واسع — سيضع على عاتقنا واجباً جديداً وهو أننا ينبغي ، لا أن نمجّل فحسب السير في هذا الطريق اليقيني ، بل أن نفعل أيضاً ما نستطيع لكي نرضى هذا المطلب ^(١) .

إن اليقظة الأكاديمية في «أمهرست» ، التي أرسى لها «هيكوك» مثل هذه الأسس الممتازة ، قد مضت نحو نهضة رائعة بفضل واحد من تلاميذه هو «شارلز إدوارد جارمان» . لكنه أضاع كثيراً من وقته في الكلية ليحیی ذكرى «النور» كما يدعو الرئيس «سيلي» كتابات «هيكوك» ، ولكن في السنوات التي تلت ذلك أنجز ، من خلال دراسة مستقلة ، أدراكاً شخصياً لمغزى النظرية المثالية . لقد أبدت فلسفة كمنط «بوجه خاص في حياة جديدة في تجربته الخاصة . وقد كرس «جارمان» حياته كلها ليجعل طلابه يشعرون بأن المشكلات الأكاديمية هي اهتمامات شخصية حية . وقد رأى أنه كما أن جيله قد شغل بالأزمة الدينية التي عجل بها المذهب الطبيعي ، كذلك لابد للجيل التالي من أن يشغل بالأزمة الاجتماعية التي يتعجل بها نمو «الجشع والابتزاز» . وعلى ذلك فقد كانت المثالية تعني في نظره مواطنة مزدوجة — المواطنة في الطبيعة ، والمواطنة في الولاية . وقد استخدم فلسفة «هيكوك» الاجتماعية بفعالية عظيمة وذلك لكي يعلم «للبادئ الروحية» أو المعايير الموضوعية كبديلات قديمة في المعرفة والسلوك معاً ، للآراء السابقة «المشبهة» . ومع ذلك ، فبدلاً من أن يستخدم «نصوص» هيكوك وزرع كتيباته على فصوله حتى يعرض للمغزى العلى للمشكلات الفلسفية (كل مشكلة في وقتها) وبذلك يهيئ تلاميذه لمناقشة جادة في الفصل ، وقراءة ذكية للنصوص .

(١) ٤٠٠ من :

Lawrence Percival Hickok: The Logic of Reason, Universal and Eternal (Boston 1875).

« بهذه الطريقة حول » جارمان « نص » سيلى « الخالى من الحياة ، وقد كان « سيلى » معروفاً بأنه « كان من أشد كتاب الفلسفة نزولاً من الأعماق حيث يبقى هنالك أطول أجل ممكن ، ويخرج من ثم إلى السطح وقد جلب معه أضخم كمية من الوحل » ^(١) ، إلى أسلوب شخصى خلق عدداً كبيراً من المفكرين الأمريكيين الهمزين . وقد كان حماسه معدياً ، ذلك لأنه اعتقد مخلصاً أن اليقظة الفلسفية في المحيط الأكاديمى « بنيو إنجلند » يمكن أن تكون بداية إصلاح عظيم في الحياة الأمريكية .

وإيمان « جارمان » بالمثالية الكنتية كقوة لإصلاح الأخلاق الأمريكية والدين شاركه فيه جماعة بارزة من المعلمين ، كل منهم له طريقته الخاصة به ، ولكن كلاً منهم نجح في أن يشعل في تلاميذه إحساساً بأهمية الفلسفة ، وبذلك خلق مصدراً « للطاقة الروحية » المستقلة عن الكنائس . ف هؤلاء المثاليون دون أن يقصدوا أن يقيموا منابر مناقشة كمنابر الكنائس ، قد حرروا مع ذلك الإيمان الأكاديمى والأخلاق من سيطرة الكنيسة . كما فعل أنصار الفكر المتعالى المترمنون خارج الأكاديميات . لقد كان معظمهم تقريباً يعتقدون بوجود الله ، ولكنهم قصدوا إلى الاقتراب من الله من خلال الفكر أكثر من اقترابهم منه من خلال العبادة ، ونموا الروحية الملمانية التي كان « مارش » و « هنرى » رسولين لها . كان هنالك « جورج هربرت بالمير » في هارفارد ، يدرس أخلاقاً اجتماعية قصد بها أن توسطين البيوريتانية والهجلية وكان هنالك « جورج هولمز هونسون » في معهد ماداشوستس للتكنولوجيا ، وبعد ذلك في جامعة كاليفورنيا ، يدرس مثالية تعددية ، وشخصية . وكان هنالك « بوردن باركر باون » ، في جامعة بوسطن

(١) ص ٤٤٣ من :

Charles Edward Garman : Letters, Lectures and Addresses.
ed. by Eliza Miner Garman (Cambridge 1909).

يعلم ويبشر بمذهب شخصى أشد واحدية . وكان هنالك « موسى ستيفارت فيلبس فى « ييل » ، بيدلبرن و « سميث » ، ويمكن أن يكون واحداً من المبرزين فى الجماعة لولا أنه قتل فى حادث فى شرح الشباب فى الرابع والثلاثين . وكان هنالك « جون باسكوم » ، و « جون . ا . رسل » فى « وليامز كولييج » ، و « أ . أرمسترنج » فى جامعة « ويسليان » ، و « جورج ترمبل لاد » فى ييل ، و « جورج فولتن » فى جامعة بنسلفانيا ، و « جورج سيلفستر موريس » فى « جونز هو بكينز وميتشجن » ، و « جون جريرهيبن » و « ألكسندر ت . أورموند » من « برنستين » ، و « يعقوب جولد تشيرمان » من كورنيل ، وبالطبع « نيكولا مورى بتر » من كولومبيا ^(١) . هؤلاء اللطون العظام ، الذين حركهم إلهام مشترك ، لم يرسوا فحصب أسس متابعة رسمية للفلسفة فى الولايات المتحدة ، وإنما جعلوا للفلسفة المنهجية وظيفة جادة نقدية فى الحياة الأمريكية ، التى مالبثت أن أبدت قوتها بعيداً فيما وراء الجدران الأكاديمية .

(١) وقد كان الوقت فى « كولومبيا » دالاً على هذا النمط . فكان الأستاذ « نزالز . مايرن » ، وهو من اسكتلندا داعياً قديماً للأرثوذكسية . وفى ١٣ أبريل سنة ١٨٦٣ « قرر أوصياء الجامعة — كما ورد فى مذكرات « ج . ت . سترونج » التى لم تنشر — « إلغاء علم الجبال التجريبي كما كان يدرسه الأستاذ « مايرن » ، وعلم الوجود ، وأنسجة العنكبوت ، والنيافيترقا الاسكتلندية ، و « هيكوك » والاحتياى ، والاستماعة عن هذه الظلال بثقافة واقعية ملووسة فى تاريخ الأدب ، وتاريخ الفلسفة كما جرى « ماك فيكار » على تزويدنا بها . وأخيراً فى السبعينيات بحثوا عن أستاذ لعلم النفس الفسيولوجى ، وكان من سوء حظهم أنهم عنوا « أرشيد . ألكسندر » من « برايتون » ، وهو فضلاً عن أنه لم يكن يعرف شيئاً عن علم النفس الفسيولوجى ، فقد أثبت أنه أسوأ من « مايرن » فى تعليمه . ولم يلبث « نيكولا مورى بتر » أن طرد من دراساته فى ألمانيا ، وظلم دراسة نقدية فى الفلسفة . وعلم النفس . وقد أقيمت أول حلقة للمناقشة سنة ١٨٨٥ — ١٨٨٦ . وأصبح « بتر » أستاذ الفلسفة سنة ١٨٨٩ ، وفى سنة ١٨٩٠ أُلغى « مدرسة الفلسفة العليا » .

٢ - مدارس المثالية

من هذه النهضة الأكاديمية ، الجيل العظيم لأعلام أسانذة الفلسفة المتأخرين ، وكان كل منهم يخرج مستقلاً صورة أمريكية للمثالية الألمانية نشأت مدارس عديدة في الفلسفة استمرت أكثر من جيل ، وحافظ كل منها على نمط متميز للمثالية . ويمكننا أن نميز أربعة أنماط رئيسية ، لكل منها مراكز قيادية أكاديمية عامة ، ولكل منها أب مؤسس ، وجيل من التلاميذ الذين يتفاوت حظهم من الإخلاص ، ويمكن أن نعرض هذه الأنماط عرضاً مناسباً فيما يلي :

١ - مدرسة مذهب الشخصية : جامعة بوسطن ، « بوردن باركر براون » .

٢ - مدرسة المثالية التأميلية أو الموضوعية : جامعة كورنيل — « جيمس أدوين كرايتن » .

٣ - مدرسة المثالية الدينامية ، جامعة متشجن ، « جورج سيلفستر موريس » .

٤ - مدرسة المثالية المطلقة : جامعة هارفارد ، « جوزيا روس » .

ومن هذه المدارس ظلت مدرسة مذهب الشخصية أوثقها صلة بمذهب الاعتقاد في الله ، والأرثوذكسية الأكاديمية ، وقد أدت مهمتها بمنتهى الوضوح كفلسفة للدين ، وظلت مبقية على العلامات الخارجية للمدرسة متسقة . وقد كانت مفيدة في تحطيم الحواجز العقلية الطائفية للكنيسة المنهجية ، التي ورثت الخوف الإنجيلي من النظريات غير المنزلة والسخيرية بها . ولكنها إذ جعلت أذناً صاغية لرجال اللاهوت الشخصيين أصبحت تألف الأشكال الفلسفية للقول ، بل والعادات الفلسفية للذهن ، عند أشد أئمتها شجاعة وإقداماً .

وكان الأستاذ « باون » من جامعة بوسطن من أعظم المعلمين الموهوبين ومن أشد العقول استقلالاً في عصره ، وكتبه — وإن كانت من حيث النظرية عتيقة — ما برحت تثير الشغف لقراءتها بما فيها من وضوح وحيوية في الفكر والتعبير . تصدى « باون » بجرأة لمشكلتين رئيسيتين في الفلسفة الأكاديمية لعصره . فقد بسط ضعف الملكية النفسانية ، وفسر الحقيقة الواقعية التجريبية الأنا كبديل للإيمان العتيق في نفس جوهرية . وقد أثار إلهامه الفلسفي الأول حين كان طالباً بجامعة نيويورك ، حيث كتب نقداً عنيفاً « لسبنسر » ، ثم أثناء دراساته العليا في ألمانيا خضع لتأثير « لوتز » وأدرك فوراً الآثار الهامة لنظريته عن أنا تجريبية في نقد الأرثوذكسية الأكاديمية من جانب والتجريبية الإنجليزية من جانب آخر . إن الأنا أو الشخص في نظرية « لوتز » هي حقيقة نهائية تجريبية ، وحدتها تعد أساساً للتجربة والطبيعة معاً ، وقد طور « باون » ما تضمنه هذه التجريبية المثالية من اعتقاد في وجود الله ، وأعاد بناء النظرية الكنتية في المقولات . وإذ بنى حجته على أساس مبدأ السبب الكافي استنتج أن الأشخاص لا ينتجون إلا عن الأشخاص ، والعلّة الأخيرة أو الخالق يجب أن يكون على الأقل شخصياً . لقد كان « باون » على بينة أيضاً بأن الفروض التأملية أو المسلمات ليست مفيدة « لتقدم المعرفة » ولكنه دافع عنها مع ذلك كأشكال طبيعية لا بد منها لإرادة الإنسان .

« الفروض على نوعين . بعضها تقدم ببساطة كتفسيرات للوقائيم ، ولا تزودنا بتحكم جديد فيها . فالفروض ضرورية لإشباع الحاجة إلى سبب كاف ، وحين لا يكون هنالك أى فرض يشبع الذهن على هذا النحو ، فإننا نأخذ به لما يجلبه من سلام عقلي ، وإن كنا لا نستطيع أن نستخدمه لتحقيق التقدم في المعرفة . مثل ذلك النظرية الذرية ومعظم نظريات الجيولوجيا ، وكثير من نظريات الفيزياء

والنظرة إلى العالم على أساس الاعتقاد في الله . . الخ فليس ثمة واحدة من هذه النظريات متممة في البحث العلمي . وإنما هي قصب نظريات ضرورية لتفسير السياق الحالى للوقائع ، وإثباتها أو تحقيقها يتمثل في إظهار أن الوقائع تحصرنا في مثل هذه النظرة .

« والسياق الآخر للفروض يتيح الاستنباط ، ويضعنا في مقام التحكم في الظواهر ، وإثبات هذه الفروض يتمثل لا في ملائمتها للوقائع للملاحظة ، بل في موافقة مضامينها لوقائع أخرى لم تكن موضع تأمل أو ملاحظة في الأصل . ومن الأمثلة على ذلك ، قانون الجاذبية ، والنظرية الأثيرية في الضوء . هذه يمكن أن تستخدم لدعم المعرفة إلى أمام ، وهي رياضية على العموم . وفي لحظة واحدة يقرر المتأمل على أساس دعائم وضعية أن الطاقة الأخيرة من الفروض هي وحدها التي يؤخذ بها ، وبذ الطاقة الأولى على أنها شطحات الخيلة . وهو لسوء الحظ ليس لديه دائماً أوضح فكرة لما يعنيه التحقيق ، وفضلاً عن ذلك ، هنالك العقل الإنسانى ضده »^(١) .

كانت كتب « باون » « دراسات في مذهب المؤلوية » (سنة ١٨٧٩) ، « فلسفة مذهب المؤلوية » (سنة ١٨٨٧) ، « ومبادئ الأخلاق » (سنة ١٨٩٣) كتباً مدرسية محبوبة وشائعة ، وبخاصة في ندوات وكليات المنهجيين . وقد أعطانا كتابه عن « مذهب الشخصية » (سنة ١٩٠٨) أسس صياغة منهجية لمدرسة متميزة في الفلسفة المثالية واللاهوت المثالي . وأحدث أعلام في هذه المدرسة ، وبخاصة « ج . أ . كو » ، و « ا . س . برايتمان » ، و « ا . س . كندسن » ، و « ر . ت . فيو يلنج » ، دافعوا عن مذهب الشخصية ، معتمدين على علم الكون المتعارف

(١) من ٢٠٨ — ٢٠٩ من :

Borden P. Bowne : Theory of Thought and Knowledge (N. Y. 1897).

عليه اعتماداً أقل ، كما فعل « باون » ، واعتماداً أكبر على فلسفة القيم أو المثل العليا .
 وهم يقولون إن الشخصية من حيث كونها بذرة كل قيمة ، وكل مجلى ، وكل معنى ،
 هي أيضاً الحقيقة التجريبية النهائية ، والله هو شخص الأشخاص . ولئن كانت
 هذه الفلسفة فى وضوح دفاعاً عن مذهب المؤلفة ، بمعنى أنه نوع من التبريرات
 المسيحية ، فإنها ليست مجرد إحياء للحجة العقلية أو الباركلية فى المثالية . وطريقة
 النظر عندها للمسائل طريقة ميكولوجية ، ولكن علم النفس عندها هو نقد
 للتجريبية . « غبرايمان » ، بوجه خاص ، جعل مذهب المؤلفة عنده ، ودفاعه
 عن الاعتقاد بإله متناه جعل هذا وذاك ملحقين للقيم العامة أو لمتناظريها القيمة ،
 التى جعلت صورته عن مذهب الشخصية أوثق بصورة « هوسن » و « كالكيينز »
 و « لامتن » كما هى أوثق أيضاً بالأشكال الجارية الأخرى فى الفكر
 المثالى . فقد تصور هؤلاء المثاليون « الأنا المتناهية » أو المعطى التجريبي ، كنشاط
 واع ، ومثل هذا النشاط يمثل بأقصى وضوح فى أفعال التقييم أو الاتقاء . فالذهن
 الموضوعى ، إذا وجد ، يجب أن يكتشف فى المعايير التى يحكم بعضها البعض .
 الآخر . وبهذا المنهج نجح أنصار مذهب الشخصية فى تطوير جوانب الجوهر
 الفرد ، والنائية والأخلاق عند « باون » دون أن يقصروا اهتمامهم على الحجج
 الكونية لمذهب المؤلفة التى نهضت عليها مؤلفاته الأولى . لقد قنعوا فى معظم
 أعمالهم بأن يدينوا موقفهم على أساس النظرية القائلة بأن « النظرة الوحيدة إلى
 العالم التى يكون فيها للقيم والمانى مكانة حقيقية ثابتة هى النظرة التى تكون
 عقولنا ، وشخصياتنا ، وقيمها ، عالية عليه » (١) .

وعلى تقيض مذهب الشخصية ، مذهب المثالية الموضوعية على نمط ما كان

(١) ص ١٦٠ من :

J. A. Leighton : «The Principle of Individuality and Value;
 in Clifford Barrètt (ed): Contemporary Idealism in America
 (N. Y. 1932).

في جامعة « كورنل » . فهنا ازدهرت فلسفة الروح وهي لا تبالي بعلم النفس .
 وتتصور أن التجريبية الوحيدة التامة هي فهم التجربة الإنسانية في مجراها التاريخي .
 وفي أشكال منظمتها . هذه الدراسة للذهن للوضوعي كما مضت في « مدرسة
 الحركة للفلسفة في كورنل » كانت هي الجناح الأمريكي للحركة التي تدور
 في مدار المثالية والتي وقعت في ألمانيا وإنجلترا مما بين تحليل نقدي للمقولات
 (التراث الكنتي) وبين تصور تاريخي للفكر الإنساني (التراث الهيغلي) .
 وعلى هذا النحو اتحد منطق نقدي مع فلسفة للتاريخ إيشكلا نظرية للتجربة ككل .
 عضوي ، في الفرد وفي المجتمع معاً .

وكان « يعقوب جوالد شيرمان » أول ناظر لمدرسة الحركة ثم فيها بعد مديراً
 للجامعة . وقد تلقى حماسه لكنط من اسكتلندا ، وحمل هذا الحماس معه إلى كندا
 حيث دَرَس الفلسفة لسنوات في كلية « دالموزي » . وحين دعى إلى « كورنيل »
 سنة ١٨٨٦ طَوَّر فكرة أن المثالية النقدية كان لها مغزاها بوجه خاص لأمریکا
 لأنها كانت في صميمها الوسيط العظيم ، ولقد قَبِضَ لأمریکا أن تكون الوسيط
 العظيم بين الأمم . وقد عزز تأويل « شيرمان » « لكنط » الطريقة التي نجح
 بها في التوفيق بين تجريبية « هيوم » وبين للذهب العقلي عند « لينيز » ، وبلور
 نظرية المقولات في علم للأشكال الضرورية للعقل التجريبي . وقد تصوّر العناصر
 الأولية والعناصر البعدية على أن كلا منها لاحق بالآخر وأنها تتساوى في أنها
 جوهرية لأي علم . وقد تصوّر بالمثل الوظيفة الرئيسية للفلسفة على أنها التوسط
 بين العلوم والفنون . وعندما دفع بالمجلة الفلسفية إلى الناس سنة ١٨٩٢ شرح
 وظيفة هذه المجلة الفصلية في نطاق التوسط الثقافي ، وأضاف فكرة أن الفلسفة
 الأمريكية يمكن أن تكون وسيطاً مزدوجاً ، لأن الثقافة الأمريكية عامة يجب
 أن تكون هي الموفق الأعظم بين الشرق والغرب .

و كسكان الامتزاج بين الواحد والآخر ، (إذا طبقنا تعبير أفلاطون المدهش) .
فهمالك أكثر من سبب للاعتقاد بأن أمريكا ستكون المسرح القدي سيفصح منه
ذلك الكائن المبدع ، أعنى الفكر الإنسانى عن مرحلته العلمية الثانية فى الكشف ،
والتأويل ، والبناء الفلسفى . فقد كان طابع الثقافة اليونانية ، الحرية — حرية
الحكومة لدول المدينة ، حرية الفرد فى الفعل ، حرية الفكر فى الدين (الذى لم يكن
يملك أى نظام متسق كذهب ، وأى كهنوت منظم منظم ، مزود بسلطة خارجية)
ومن جهة أخرى ، كان طابع الثقافة اليونانية احترام العرف والقانون ، وأن يكون
الفرد تابعاً للمجموع . هذه القسما المتعارضة ، وصلت إلى الإنسجام التام فى تطورها
فى زمن منشأ الفلسفة اليونانية . فإلى هذه القسما تدين الفلسفة اليونانية من
ناحية ، بطرافتها واستقلالها ، ومن ناحية أخرى ، بتناسقها ومنهجها ، واتجاهاتها
البنائية . فإن لم تكن هذه الجوانب المحبذة للحضارة اليونانية ظاهرة اليوم فى
الحب الأمريكى للاستقلال ، والاحترام الأمريكى للقانون ، وفى الاتحاد
الأمريكى لتسعين ولاية لكل منها سيادتها ، بكل حكومات مدنها ومقاطعاتها
تحت رأس فيدرالى واحد ، وفى السكنايس الأمريكية بنظامها الديمقراطى ،
وعقائدها المتنوعة المرنة ، فى حرية الفكر والقول الأمريكية التى اتجهت دائماً
إلى أن تبنى لا إلى أن تهدم فحسب ، أقول إن لم تكن هذه الجوانب ماثلة هنا
لندر أنت يتخيل الإنسان أين يجدها ، ولو على مثابة بين شعوب الأرض .

« إن اجتماع هذه الهيئات ، هذه الثقافة ، وهذه الملابس الموائمة غاية الموائمة
لمتطور الفلسفة فى أمة تشمل ما بين ستين وسبعين مليوناً من السكان أقال طيب
جياش بالأمل لمستقبل الحضارة الإنسانية . واسنا مطالبين مع ذلك ، بأن نغذى
نفوسنا بالتوقع فحسب ، فالبشائر والنذر تتحرك دائماً نحو التحقق .

« إن ما كان بالأمس أملاً بالظروف قد غدا اليوم ثمرة العصر وإنتاجه .. فلم يحدث أبداً من قبل في التاريخ أن انتشر اهتمام غاية في العمق بالموضوعات الفلسفية غاية الإقتشار كما هو الشأن اليوم . إن مزاجنا في الأيام الخوالي ، المزاج للشرق المتعائل قد لا يكون تخلي عنا ، ولكننا لا نستطيع أن نخفي أن الأمة تدخل في القرن الثاني من حياتها بإحساس جديد من القلق ، وبمزاج جاد للآمل والتفكير . وإذا كان من للأمن التنبؤ من « البذور والهدايا الضعيفة » للأشياء بأنها لم تأت بعد للحياة ، ففي استطاعتنا أن نخاطر بأن نتطلع من هذا النشاط الفلسفي الشديد ، مقترباً بتشابه الظروف إلى محصول من الفكر كذلك الذي جنّاه اليونان في القرن الرابع ق . م ، أو ذلك الذي أتيّن في ألمانيا منذ ثلاثة أجيال مضت على الأكر . إن الميلاد الجديد للفلسفة يفتنا سيكون النتيجة النهائية من تكريس الجهد للاهتمامات الفلسفية ، ولإستثمار المجالات الفلسفية الخاصة . إن مذهبنا السكلا-يكية إذا صح أننا صنفنا مذاهب بالفعل ستعتمد على استقرار اللوائح أوسع من أية مذاهب فلسفية أخرى تسبقها . ومن حسن الحظ أن روح التخصص قد هيمنت على الفلسفة ، ويمكننا أن نهني أنفسنا على التحقيقات المتخصصة . وعلى النشر التخصص الذي يشرف عليه أمريكيون . بيد أن تقسيم العمل يفتدو معدوم الفائدة من غير تعاون » (١) .

وحين أصبح « شيرمان » مديراً للجامعة « كورنيل » سنة ١٨٩٢ ، شغل مكانه كناظر لمدرسة الحكمة واحد من قدامى تلاميذه في « دالموزي » هو « جيمس إدوين كرايتون » الذي ظل حتى وفاته سنة ١٩٢٤ للمثل الرئيسي . لمدرسة « كورنيل » للثالية ، ومعه هيئة تدريس نادرة من للتخصصين « فرانك .

Jacob Gould Schurman : « Prefatory Note », The (١)
 « Philosophical Review, I, (1892) 3—4. 5.

«فيللى» (تلميذ بولس ومترجم بعض مؤلفاته ونصوص ألمانية أخرى) و«ليم هاموند» و«إرنست آلبي» ونكتفى بذكر الجيل الأول فحسب من خط من المعلمين والباحثين واللبزين .

وفي «كورنيل» تدرب أعظم جزء من جيل من أساتذة الفلسفة في الولايات المتحدة ، ومن خلاهم أدت نظريات ومناهج كورنيل دوراً مهماً في تعليم الفلسفة وبحوثها . وبفضل جهود مدرسة «كورنيل» الطبيعية أيضاً أنشئت الجمعية الفلسفية الأمريكية سنة ١٩٠٢ ، وكان «كرايتون» أول رئيس لها . ولم يكن بمحض الصدفة أن «كورنيل» لعبت الدور القيادي في الدراسات الفلسفية الرسمية والتعاونية ، وإنما كان ذلك التطبيق العملي لتصورها للوضوح للعقل ، ولا اعتقادها في الطبيعة الاجتماعية للفكر . وفي خطابه الذي ألقاه بمناسبة اختياره مديراً للجامعة جعل «كرايتون» هذا الأمر واضحاً .

«في كل مجال من مجالات البحث يبدو أن الاختراع يتمو بأن التآلف العقلي والتعاون الفكري أمران جوهريان للتقدم الحقيقي ، وينطوى هذا على القول بأن من الضروري في العمل العلمي تجميع القوى للعمل ، لا كمدد من الأفراد المنعزلين ، بل كجموعة اجتماعية من العقول المتعاونة . وقد تعلمنا أن عزل الإنسان لنفسه عقلياً ، يجعل عمله غير مثمر ، وأن هناك في كل جيل تياراً رئيسياً من المشكلات يجب أن نعمل في محيطه ، إذا شئنا أن نساهم في القضية المشتركة»^(١) .

وينمى نفس الفكرة في مقال من أجل مقالاته :

«الذهن كلٌّ» ، وإذا دلت بعض أشكال التجربة على طبيعته الاجتماعية ،

(١) ص ٧ من :

James Edwin Creighton : Studies in Speculative Philosophy (N. Y. 1925).

لشوق علينا أن نتوقع أن نجده في أى جانب من جوانب هذه التجربة منزلاً ومتركزاً على ذاته . ومع ذلك فثمة ميل في التفكير الشمسي وفي التحليل النفساني إلى النظر إلى الذهن المفكر على أنه شكل خاص من الوجود ، «محتوى» على نحو ما في بدن ، ومؤدٍ وظيفة المخ . وكما أن بدنًا يجعل بدنًا آخر خارجة في المكان نفسه فكذلك الذهن المفكر للفرد يعتبر منزلاً ، مانعاً ، منطوياً ، ويؤخذ للمفكر على أنه كائن مؤثر للوحدة ، يصارع مشكلاته وحده ، من غير عون . ويظن أنه بقوة ذهنية يخلق الحقيقة من خلال تحليله وتأملاته ...

« وأنا أعارض هذا النزاع ، وأود أن أبين أن التحقق يتضمن دائماً ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، تعاون وتفاعل عدد كبير من الأذهان . فالفرد يستطيع جمع أفكار غيره من الناس وبنائها أن يحرر نفسه من الأوهام الذاتية والتعميمات المتعجلة ، ويصل بذلك إلى الحقيقة الكلية . والنتيجة ليست طريقة بمعنى أنها انبثقت كلها من مخه ، ولكنها ثمرة أذهان عديدة تعمل معاً ... إن التفكير هو وليد نشاط مجتمع من الأذهان لا ذهن فردي مجرد ، كما أن الأخلاقية ، والمنظمات السياسية ، والدين تتبع وحدة عضوية لأفراد تنتمي إليها . » فليس ثمة فرد بدون مجتمع « هذه قضية تنطبق على الإنسان كفكر انطباقها عليه ككائن أخلاقي أو سياسي » (١) .

وكما يجب أن يكون التفكير اجتماعياً فهو لنفس السبب يجب أن يكون تاريخياً ، فاستمرار التجربة ووحدةها يجب أن يفدوا أمراً مسلماً به ندره جميعاً .

« قاله الفلاسفة ليس علماء « طبيعياً » ، ولا يمكن أن « تتلقى وقائمه » من هذا الأخير ، وحين نفعل ذلك فإننا نضع « للذهب السكولوجي » و « للذهب الطبيعي » في مكان الفلسفة . ولكن على الفلسفة إشارات أن تكون فلسفة

على الحقيقة ، أن تصبح وقائها بالصيغة الإنسانية ، أعنى أن تنظر إليها من زاوية تجربة إنسانية تامة واعية بذاتها ، ذلك لأنه من هذه الزاوية وحدها يمكن أن نجد لهذه الوقائع معنى . ومن ثم فالفيلسوف هو في الجوهر إنسانى أكثر منه طبيعى . وارتباطاته الأوثق بالعلوم التى تتناول بالبحث منتجات الفكر الإنسانى والنشاط الغائى . وفى علاقته هذه بالعلم الطبيعى يهتم بالوقائع التى ينظر إليها موضوعياً اهتماماً أقل من اهتمامه بعمليات التفكير التى تحصل بها على هذه الوقائع . وهو لا يتخذ موقف العلم الطبيعى وإعما يحول هذا الموقف تحويلاً تاماً ويؤول الوقائع الطبيعية تأويلاً جديداً فى نطاق التجربة الشعورية . وبالمثل يلزم صيغ النظرة الجردة للطبيعة ككل وهى التى يقوم بها علم الطبيعة ، بالصيغة الإنسانية وذلك بالتأويل الفلسفى الذى يفسر الوقائع تفسيراً مختلفاً ، واجداً فى الطبيعة تجانساً مع ذهن الإنسان يمكن من خلاله وحده أن تكون معقولة . ومن جانب آخر ، فإن زاوية النظر الفلسفى تفرض تفسيراً لوقائع الذهن مختلفاً عن ذلك التفسير الذى يقدمه الباحث الطبيعى السيكلوجى . فوجهة النظر الذاتية الخالصة عند الأخير لا يمكن أن تؤخذ كنقطة ابتداء أكثر مما تؤخذ وجهة النظر الموضوعية لعالم الطبيعة . وكأن الفلسفة تصبغ الوقائع للمادية بالصيغة الإنسانية وذلك بالنظر إليها من حيث علاقتها بالذهن ، فهى كذلك تصبغ الوقائع الذاتية بالصيغة الموضوعية إذ نظر إليها كوظائف يحقق الفرد من خلالها وحدته مع الطبيعة ومع أفرانه ^(١) .

إن القارئ لهذه الفقرات ليتعرف على روح العلم الروحانى فمثل هذه اللاتالية كانت إنسانية فى المنهج مثلما كانت فى الاهتمام . فينبغى تأويل الطبيعة كبيئة للإنسان وليس موطن تجربته ، خارجياً وليس مركزياً . وبالمثل ، فقطب الطبيعة المواجه للفرد ، ليس مركزياً ولا عرضياً بالنسبة للذهن . فالطبيعة والمجتمع ، والفرد تشكل معاً جماعة

من الفكر والثقافة . لقد ألح « كرايتون » في تفكيره مثلما ألح في تعليمه وفيما نشر من كتابات ، أنه لم يعد ممكناً أن تكون هنالك « طليعة » وإنما يمكن بحسب أن يكون هنالك عمل مساهم في حقل الاستثمار العظيم للفنون والعلوم . فلأن نذكر معنى ذلك أن نعمل مع الأذهان الأخرى في مهام مشتركة . وهذه النظرية كما هو واضح لم تكن مجرد نظرية معرفة أوحى مجرد برنامج للدراسة الأكاديمية ، وإنما كانت في أمريكا كما كانت في ألمانيا وإنجلترا محاولة لتزويد الفلسفة بحيوية جديدة وذلك بإدخالها في أوسع دوائر ممكنة من النشاط الإنساني والذاكرة الإنسانية . وكما هو الشأن في معظم الأفكار الفلسفية ، وعلى التأكيذ في معظم التل العليا ، نجد أن نظرية ما هو حقيقى بالفعل هى كشف لما هو مهم ، وعلى ذلك فالزعم أن كل تجربة هى كل مطلق متلائم عضوى ، هو جزء من محاولة قتالة لجعلها كذلك .

وكانت مدرسة المثالية الدينامية التى ازدهرت سنين قليلة فى جامعة « چون هوبكنز » ، وفترة أطول فى جامعة « متشجن » ، كانت هذه المدرسة أشد من (كورنيل) اهتماماً بمنطق الحياة . وقد دعمت هذه المدرسة الطبيعة البيولوجية تدعيمها للطبيعة الثقافية للتجربة الإنسانية . وقد كان « جورج سيلفستر موريس » وهو خريج دارتموث كوليج وطالب فى « اليونيان ثيولوجيكال سمينارى » ، واحداً من كثيرين من شباب للتحررين فى الألوهية ، وقد آثر أن يواصل دراساته فى ألمانيا بدلاً من أن يصعد للنبر ، وكنتيجة لهذا الإيثار ، تخلى نهائياً عن وظيفة راعى مسيحى لى يهب نفسه لتعليم الفلسفة . وقد خضع لتفوذ « أريشى » فى هال ، و « ترند لنهورج » فى برلين ، فقد علماء أن يبحث عن الحقيقة لا فى اللاهوت الهيجلى المسيحى الزعم ، بل فى « علم خالص للوجود » ، مذهب قتال فسكى مسندبر بميتافيزيقا أرسطو . وبعد عودته إلى الولايات المتحدة سنة ١٨٦٨ أنفق (٢٠٠ — الفلسفة الأمريكية)

سنوات عديدة صابراً ملتصقاً لطريقه . ذهب إلى متشجن سنة ١٨٧٠ ليعلم اللغات الحديثة والأدب ، ولكن عمله كنؤسس للمدرسة المثالية متميزة لم يتأكد قبل سنة ١٨٧٨ حين نهض بالتعليم في « چون هو بكفز » و « متشجن » معاً .

لقد حمل معه عند عودته من ألمانيا حاميته للتأويل للعملي المقولات الكنتية ، واطبع تصورات أرسطو عن الحركة ، والنمو ، والنشوء ، والوجود بالفعل ، بطابع المثالية . وقد بين « موريس » متبعاً « ترند لبرج » وآخرين من الإراديين الكنتيين الجدد ، أن أعمال الفكر ، هي حركات بالفعل ، وأن مقولات الذهن هي مقولات للحركة ، ومن هنا يمكن أن يكون علم الذهن شبيهاً بعلم أشكال الطاقة الطبيعية الأخرى . إن القوى الإبداعية (الصورية) للذهن يمكن أن تفهم كطاقات طبيعية حرة لكونها تلقائية وأساسية . إن هذا التحليل لحياة العقل قصد به أن يكون نقداً لإسراف « هيجل » في تديمم اللطق والجدل . وتبعاً « لموريس » فإن « حركة » الفكر في مجرى التاريخ ، أخرى أن تكون نمواً لأنواع النشاط الحى منها نتيجة منطقية « للمتناقضات » (القضية وتقيضها والتأليف بينهما) . ولقد استخدم « موريس » هذا التفسير للنشاط الإبداعى للذهن كوجهة نظر ينطلق منها لنقد مذاهب المؤسسية « عند دسبينوزا ، وليينز ، وهيجل » ، وليضع عامة المناهج الفلسفية في التحليل في مواجهة مناهج الرياضيات والجدل . وقد كان يظن أن الفلسفة هي بمثابة علم مستقل متميز ، « تجريبي » بمعنى ، ولكنه مختلف جذرياً في النهج والغاية عن العلوم الآلية من جانب وعن العلوم الرياضية والمنطقية من جانب آخر . وكانت الفلسفة عنده هي علم الحياة أو نفس (بالمعنى الأرسطى للكلمة) البدن ، علم التجربة كما تعاش أو كما تكون بالفعل .

بهذه المساهمة من الواقعية الإستمولوجية ، والإرادية الرومانسية حاول

«موريس» أن يقيم الفلسفة على أساس علمي على الدقة ، دون أن يلحقها بعلوم أخرى . مثل هذا المشروع كان له شأن بوجه خاص في « جونز هوبكنز » حيث أشيد بالعلوم التجريبية الطبيعية لأول مرة على أنها مركز البحث الأكاديمي . وفي هذه المحاولة للدفاع عن مغالته كعلم بين العلوم ، كان « موريس » عاجزاً عن إقناع الرئيس « چيلمان أو » ج . ستانلي هول ، الذين اعتبروا مذهبهم فلسفة أخلاقية في جوهره لاعلماً طبيعياً . ولذلك اضطر أن يقلع عن المحاولة في « جونز هوبكنز » ، و يعود إلى « متشجن » وقد اكتسب الشهرة بأنه علم أخلاق .

وفي تلك الأثناء كان زميله في « جونز هوبكنز » « ش . س . بيرس » عاكفاً على مراجعته لمقولات كمنط ، رابطاً بينهما وبين تصوره الخاص لبيولوجية الذهن ، وباصطفاً تصوره الخاص لنظرية الاستمرار . ومع أن « بيرس » و « موريس » كليهما اتجها إلى نفس الاهتمامات بالمشكلات الجذرية ، فإنهما اختلفا اختلافاً أصيلاً في موقفهما من الرياضيات . فقد كان « موريس » يقدر للفظق الرياضي تقديراً تكنيكياً ، ولكنه فشل في إدراك أثره في الفلسفة .

وحين انضم « ج . ستانلي هال » إلى « جونز هوبكنز » ، بعد أن تدرّب في معامل « قنت » وغيره من علماء النفس الألمان ، أدخل علم النفس التجريبي الفسيولوجي إلى أمريكا ، ونظر إلى ميثافيزيقا « موريس » و « بيرس » على أنها معرفة في التأمل إلى الحد الذي لا يمكن معه أن تكون بيولوجية . وقد أحس « جون ديوى » — الذي جاء من « فرمنت » سنة ١٨٨٣ وتلمذ أولاً على موريس — بقوة هذه الأشكال المتنافرة للبيولوجيا الفلسفية ، وإذا استخدمها جميعها استخداماً قديماً ، بدأ يعد مذهبهم الخاص في « علم النفس » وهو الذي ظهر كنص سنة ١٨٨٧ ، بدأ « ديوى » هذا العمل بإشراف « موريس » بإعداده برسالاته في الدكتوراه عن « علم النفس الكنتي » . وقد ركزت رسالته الإهتمام

— وذلك مثل المقال الذى كعبه « ثورشتين » فى نفس الفترة فى مجلة الفلسفة التأملية (وهو أيضاً يستلهم من موريس) — على نظرية « كنط » فى الحكم كوظيفة وسيطة فى التجربة الإنسانية . وقد حاول « ديوى » أن يبرهن على أن نظرية « كنط » جملة « العقل أو الفكر مركزاً ووحدة عضوية لنطاق تجربة الإنسان بأسره » . وأنه بفضل تعيين « كنط » لهذا الموقف المركزى والوظيفة المركزية للذكاء (وهذه هى الكلمة التى يستخدمها موريس للدلالة على « العقل » عند كنط) ، يعد المؤسس لمنهج فلسفى حقيقى ، وبقدر ما « تملأ عنه وقع فى نقائمه ومتناقضاته » .

وفى سنة ١٨٨٤ انضم « ديوى » إلى « موريس » فى متشجن ، وقضى « موريس » صيف عام ١٨٨٥ خارج البلاد ، وبخاصة فى اسكتلندا وأجلترا ، حيث قابل المثاليين الإنجليز ، وبخاصة « إدوارد كارد » و « ف . ه . برادلى » ، و « ولیم والاس » . ومن تلك الفترة حتى وفاة « موريس » سنة ١٨٨٤ كان « موريس » و « ديوى » معاً يزدادان اتفاقاً مع « هيغل » ، ويعتبرانه تجريبياً موضوعياً أصيلاً ، من حيث أن هدفه كان بسط « وساطة » التجربة الإنسانية أو تكاملها خلال الذكاء .

وقد كان « جون ديوى » أقدر من « موريس » على بسط هذه الصورة الهيجلية للمثاليتهما . فما دعاه « موريس » العلم الخالص للفلسفة ظهر عند « ديوى » فى صورة « المنهج الموضوعى فى علم النفس » . (وينبغى أن نذكر أن « سنيدر » وآخرين من الهيجليين بسات لوييس ، كانوا يستخدمون علم النفس بالمعنى الواسع) . ويقول « ديوى » فى تفسير السبب الذى من أجله كان علم النفس « علماً مركزياً » :

« إن جميع العلوم الأخرى تختص فقط بالوقائع أو الأحداث المعروفة ، ولكن

تأخذاً منها لم يذكر شيئاً عن واقعة المعرفة وذلك لأنها متضمنة فيها كلها . فاعلم
النفس يدرس الوقائع كمجرد وقائع موجودة، بينما هي أيضاً وقائع معروفة. ولكن
«المعرفة تتضمن الإشارة إلى ذات أو ذهن . وفعل المعرفة هو عملية عقلية ، تنطوي
على قوانين نفسية ، فهو نشاط تمارسه الذات . وتبعا لذلك فتحة نشاط فردى معين
يفترض قيامه في جميع الوقائع الكلية للعلم للمادى . هذه الوقائع هي جميعاً وقائع
معروفة للذهن ما ، ومن هنا فهي تقع ، على نحو ما ، في نطاق علم النفس . وتبعاً
لذلك فهذا العلم هو أكثر من علم واحد إلى جانب علوم أخرى ، وإنما هو علم
مركبى ، ذلك لأن موضوع بحثه متضمن فيها جميعاً .

« ونحن نجد وحدة العمليات النفسية ومن ثم تفسيرها النهائي في أن الإنسان
ذات ، وأن ماهية الذات هي النشاط الذاتى الذى تحدده الإرادة . وأن هذه
الإرادة تجمل النشاط موضوعياً ؛ وأنها إذ تتخذ صفة الموضوعية ، تتدور كلية .
ونتيجة هذا النشاط المعرفة . والإرادة لاكتسبة لصفة الموضوعية هي العلم ، والنشاط
المتصف بالموضوعية هو العقل . وهذه الإرادة أو النشاط تلخص أيضاً ذاتها أفعالها ،
فهى باطنية . والنتيجة الكلية الموضوعية هي في وقت واحد في صميم وعى
الفرد . وهذا الجانب الذاتى للنشاط هو الشعور . وهو يعبر عن استمرار النشاط
وتعويقه باللذة أو الألم ، وهو كمصاحب لتنفيذ واقع ، يحوى مضموناً
ويكون كينافياً .

« والنشاط الذى يكون ذاتياً وموضوعياً معاً ، والذى يوحد بين الفرد
والعالم ، والذى يحدد باعته في الشعور ونتيجته في المعرفة ، ويمحول في نفس
الوقت هذا الموضوع للمعروف إلى الذات الشاعرة ، هو الإرادة ، هو وحدة الحياة
الحياة النفسية ... »

« إن الذهن لم يلبث مشاهداً سليماً للعالم ، بل أنتج وما يرح بنتج بعض النتائج . هذه النتائج موضوعية ، ويمكن دراستها كلها كوقائع موضوعية تاريخية . وهي ثابتة . وهي في نظرنا أشد الدلالات ثباتاً ، وبقينا وكلية ، على الطريقة التي يعمل بها الذهن . مثل هذه البوادي الموضوعية للذهن هي في نطاق الذكاء ، ظواهر مثل اللغة والعلم ، وفي مجال الإرادة ، نظم اجتماعية وسياسية . وفي مجال الإحساس فن ، وفي مجال الذات ، ككل ، دين ، وفقه اللغة ، ومنطق العلم ، والتاريخ ، والاجتماع ، الخ . . ندرس هذه المجالات المتنوعة على أنها موضوعية ، وتحاول أن تتبع العلاقات التي تربط بين ظواهرها . ولكن لا أحد من هذه العلوم يدخل في اعتباره أن العلم ، والدين ، والفن الخ ، كلها ثمرات الذهن أو الذات تعمل بمقتضى قوانينه ، وعلى ذلك فنحن بدراستها إنما ندرس الطبيعة الأساسية للذات الواعية . ففي هذه الأقسام الواسعة من المعرفة الإنسانية ، والنشاط الإنساني ، والإبداع الإنساني ، ندرس أقصى ما يمكننا عن الذات ، ومن خلال البحث في هذه الأقسام تنكشف لنا قوانين نشاطها بأقصى درجة من الوضوح . »

وقد نرى « ديوى » علم النفس الموضوعى للإرادة إلى مدى أبعد من ذلك في كتابه « المجلد في الأخلاق » ^(١) . وحدث أن « جون ديوى » في أثناء مراجعته هذا المذهب في الأخلاق اكتشف الأدوات في علم نفس جيمس ، ومن ثم تخلى عن الإطار للتالى في تناوله البيولوجى للمنطق والأخلاق إلى مصطلحات أقرب إلى المذهب الطبيعى وأبعد عن التعبيرات الباطنية الخفية .

وأخيراً ، تتبعه نحو ذلك النمط من المثالية الذى وصفناه « بالمثالية المطلقة » ، وإن كانت هذه التسمية لا تميزه تمييزاً سليماً . فهى تدل على الصور العديدة التى

(١) ص ٤ ، ٤٢٣ ، ١١ ، ١٢ من :

John Dewey : Psychology (N. Y. 1887).

عرض بها «چوزيا رويس» «نظرية المطلق» ومحاولاته المتعاقبة للملاءمة بين القسمات الخاصة بالمدرس الأخرى من أجل رسم صورة شاملة لله ، وليست كدسية . ولقد نجح « رويس » في هارفارد في أن يكون بنفسه مدرسة بأسرها ومع أنه لم يخلق فريقاً من المتألمين ، فإنه جعل عرصة الخاص حياً ونفاذاً إلى الحد الذي يؤثر فيه بعمق في أنماط كثيرة من الفلاسفة في بلاد عديدة . فلنفرد له من أجل ذلك فصلاً خاصاً به.

٣ - جوزيا رويس

بعد أن فحنت جامعة كاليفورنيا أبوابها بعامين في باركلي (سنة ١٨٧٣) كان الشاب ذو الشعر الأحمر ، والوجه ذى النمى للسمى «چوزيا رويس» قد حصل على ليسانس الآداب ، وفي طريقه الدراسة في ألمانيا . وكانت رسالته في اليسانس عن «لاهوت بروميتيوس لإسخيولوس» قد أثرت في كثير من الطلبة الأترياء تأثيراً بلغ من الشدة الحد الذى جعلهم يمنحونه قدراً من ذهب كاليفورنيا يكفى اقضاء عامين في ألمانيا يطالع « شيلنج ، وشو بنهاور ، وفليدرر » ويستمع إلى محاضرات «لوتز» « بجوتينجن » . وقد عاد إلى أمريكا في الوقت المناسب ليحصل على أول زمالة بجامعة « جوتز هوبكنز » . وهناك كتب رسالته عن مشكلة كندية ، وامتنعنه «موريس» في تاريخ الفلسفة . وبعد حصوله على درجة الدكتوراه (سنة ١٨٧٨) . عاد إلى « كاليفورنيا » ليعلم للنطق والبلاغة ، وبعد سنوات قليلة كان في طريقه مرة ثانية نحو الشرق ليعلم الآداب والفلسفة في هارفارد . وهناك كان كل واحد يتأثر به من أول لقاء ، وبعد ثلاث سنوات دعاه الرئيس « إليوت » ليلقى محاضرات « لوييل » بمكافأة قدرها ألف دولار . وقد شرح السيد « لوييل » المشرف على المحاضرات ، لعالم الشاب ، أنه مادامت المحاضرات يجب أن تكون عن الدين ،

فعلية أن يوقع شهادة بسيطة بالعقيدة . وعلى أثر ذلك أعلن الشاب أنه لن يوقع أية شهادة بالعقيدة من أجل المال ، وبدلاً من أن يلقي محاضرات « لويل » ذهب ليشتغل في مبحث بعنوان : كاليفورنيا ، دراسة للخلق الأمريكي . والفقرة الاجتماعية في المبحث جديدة بأن نوردها فيما يلي :

« إن الدولة ، النظام الاجتماعي ، هو الإلهي . فإننا جميعاً لسنا إلهاً ، لولا أن هذا النظام الاجتماعي يهبنا الحياة . وعندما نظن أنه أداتنا ، ولستنا ، ونجعل غايتنا الوحيدة جمع ثروانا الخاصة ، فسرطان ما يندو هذا النظام الاجتماعي شراً لنا ، فندعوه خسيئاً ، حقيراً ، فاسداً ، غير روي ، ونسأل كيف يمكننا أن ننجو منه إلى الأبد . ولكن إذا عدنا ثانية وخدمنا النظام الاجتماعي لا أنفسنا فقط ، فإننا لا نلبث أن نجد أن ما نخدمه هو ببساطة اسمي مصير روي لنا في صورة جسمية . فهذا النظام ليس أبداً خسيئاً أو فاسداً أو غير روي ، إنما فقط نحن الذين نكون كذلك حين نهمل واجبنا » (١) .

فهل أكمل من هذا استهلالاً لمثالي رومانسي في هذا المزاج ، براسه الكبير وجهته العالية المليئة ببروميثيوس ، وشو بنهار ، وشيلنج ، وكاليفورنيا ، كتب موعظته الفلسفية الأولى المثقبة ، بعنوان « المجلي الديني للفلسفة » . وهذا المجلد هو استقلال جدلي بارع للتشاؤمية والشكية ، وتقسيم الحججة إلى جزئين : المشكلة الأخلاقية للتشاؤمية ، والمشكلة المنطقية للحكم . كيف يكون الشك الأخلاقي ممكناً ؟ وكيف يكون الخطأ ممكناً ؟ فهو يبدأ مع تشاؤمية شو بنهار التي تتحول في نهاية التحليل إلى يأس أخلاقي بصدد الحقيقة القائلة بأن من المستحيل البرهنة على أن أي مثل أعلى معين ينبغي أن تقبله كل نفس عاقلة . ولكن لم يكبد

(١) ص ٥٠١ من :

Josiah Royce : California of American Character
(Boston, 1886).

يجرّع الثمالة المرة لهذا الشك حتى اكتشف أن « حقيقة الأمر محجوبة في الشك ». إن كون الفشل في اكتشاف مطلق معين « لا ينبغي » يجعل الباحث متشائماً، ينطوى على أن لديه في نفسه الإرادة الأخلاقية أو الحاجة الأخلاقية ، لأن المثل العليا الجزئية ينبغي أن تكون متناغمة فيما بينها ويلزم أن يكون خير السلام الأخلاقي جلياً بذاته عند من يجعله صراعه الأخلاقي متشائماً . ومن ثمة فالتشاؤمية التجريبية ممكنة فقط لأن ثمة مثلاً أعلى مطلقاً يتأيد في فعل التشاؤم عينه . هذا ويصوغ « رويس » هذا المثل الأعلى المطلق على الوجه الآتي : عش كما لو كانت حياتك وحياة جارك أمراً واحداً في نظرك .

هذا عود إلى تقرير الأخلاق الكنتية عن الإرادة الخيرة ، وقد أعاد صياغتها فيما بعد على أنها فلسفة الولاء ، وأمرها المطلق هو : كن ولياً للولاء . وقد حاول أن يقدم مضموناً مشخفاً لهذه الصيغة في القواعد التالية :

١ — لا تحاول أن تكون سعيداً كفرد ، فليس ثمة جزئي يمكن أن يكون نهائياً .

٢ — نظم الحياة كلها ، أوجد عملاً لحياة الإنسان الأخلاقية الآتية ، وهي التي ستكون شاملة ومحددة بحيث أن كل لحظة من حياة كل إنسان في تلك الولاية الكاملة — مهما تكن حياة الناس آنذاك غنية ووفيرة — يمكن أن تنفق — وستنفق حتماً — في إنجاز أسمى عمل للكل لا للفرد^(١) .

وينجز التنظيم إنجازاً كاملاً في العلم وفي الولاية . ويتحدث « رويس » عن الولاية بحماس مواطن من « بروسيا » أو من « كاليفورنيا » . والفن ليس إلا عميلاً ناقصاً للتنظيم ، مادام الفنانون يستثمرون الفردية .

(١) ص ٢١٩ من :

Josiah Royce : The Religious Aspect of Philosophy
(Boston 1885).

وإذ ينتج « رويس » هذه الدراسة الأخلاقية ، ينتجه الآن إلى الشبكة اللاهوتية . هل هناك إله ؟ قد يكون لذلك معنيان : فقد يعنى ، هل هناك خالق وحاكم للعالم ، أعنى هل هناك قوة مطلقة ؟ أو قد يعنى : هل هناك مسألة مطلقة ، حقيقة مطلقة ؟ ذلك أن « رويس » لا يجد برهاناً على أن الله قوة . فذلك العلم كله المؤلف من قوى خارجية لا يحتاج إلى أن يكون مسلماً به ، ويمكن أن نشك فيه شكاً مطلقاً. زد على ذلك أن علة مطلقة واحدة يلزم أن تكون عذلاً لمعلولها ، ومن ثم فالعالم الخارجى للملل هو فى جوهره متعدد . هو مجال للقتال ، والشك ، والتحلل ، والتطور ، للتغير والشر والتعارض المطرد بينها جميعاً .

ومع ذلك فإننا نواجه فى نطاق المسلمات ، بنفس الموقف الذى يواجهنا فى نطاق المثل العليا الأخلاقية . فالتسليم بخطأ متناه ينطوى على التسليم بحقيقة مطلقة . كان هذا هو العبء الواقع على كاهل رسالته فى « جونز هو بكنز » . إذ كيف يكون الخطأ ممكناً ؟

« لندأخذ الآن ذلك الغرض المؤلف عند كاتبنا الساخر العظيم عن الأشخاص الست الذين يشتركون فى حديث بين شخصين . إذا كان « جون » يتحدث مع « توماس » فيجون الحقيقى وتوماس الحقيقى ، وأفكارهما عن نفسيهما على التوالى ، وأفكارهما كل منهما عن الآخر ، كل هذا أقسام الحديث . فلنتأمل فى أربع من هؤلاء الأشخاص ، أعنى « جون » الحقيقى « وتوماس » الحقيقى ، « وجون » كما يتصوره « توماس » ، وتوماس كما يتصوره « جون » . فحين يحكم جون ، فى أى شخص يفكر ، فالواضح أنه يفكر قيمين يمكن أن يكون موضوعاً لأفكار ، أعنى « توماس » ، كما يتصوره . وبصدد من إذن يمكن أن يخطئ ؟ بصدد توماس كما يتصور ؟ لا ، فهو يعرفه معرفة جيدة جداً . عن توماس الحقيقى ؟ لا ، ذلك لأنه لا شأن له فى فكره بتوماس الحقيقى ، ذلك لأن هذا التوماس

لم ينفد ابداً جزءاً من فكره بالمرّة . ولكن قد يقول أحدهم « لا بد أن ثمة مغالطة هنا ، مادامنا متأكدين من أن « جون » يمكن أن يخطئ . بصدد « توماس . الحقيقى ! » . حقاً هو يستطيع هذا ما نقوله ، ولكن ما عر ضناه ليس مغالطة . وقد قام بذلك الحس السليم . فالحسن السليم يقول : إن « توماس » لا يكون ألبتة فى فكر « جون » ، ومع ذلك « فجون » يمكن أن يخطئ . بصدد توماس . فكيف نحل العقدة ؟

إن فكرأ حاضراً وفكرأ ماضياً هما فى الواقع منفصلان ، كما كان شأن جون وتوماس . فكل واحد يعنى الموضوع الذى يفكر فيه . فكيف يكون لهما موضوع مشترك ؟ ألم يكونا ابداً فكرين مؤتلفين تماماً ، كل منهما بمضمونه الخاص ؟ ولكن لكى نجعل وجود الخطأ بصدد أمور الواقع معقولاً ، يجب أن نفترض افتراضاً غير معقول — كما يلوح — وهو أن هذين الفكرين المختلفين لهما نفس المضمون ، وليس إلا فكرأ واحداً .

فإذا أن يكون هناك خطأ ، وتقريره تناقض صريح ، أو أن هناك وحدة . لامتناهية للفكر الواعى ، تمثل فيها كل حقيقة ممكنة ^(١) .

وبعبارة أخرى إن فكرة لا يمكن أن تكون صحيحة أو باطلة لذاتها بل بالنسبة لفكرة أخرى ، وهذه بالنسبة لتالية ، وهكذا إلى ما لا نهاية . ومن ثم ، فإذا كان أى فكر خطأ ، فهو كذلك فقط لأن هنالك قاضياً لامتناهياً . واقد وجد مثاليون آخرون مشقة وعتناً فيما يصل بإمكان الحقيقة . واقتضاهم ذلك . عبقرية رومانسية ليروا أن صعوبة إنجاز الخطأ كصعوبة إنجاز الحقيقة على أساس المبادئ التالية :

ألا يمكن أن يكون الخطأ ممكناً دون أن يكون واقعاً بالفعل ؟ أو بالعكس ،
 ألا يبرهن هذا الجدل فحسب على أن إمكانية حقيقية مطلقة بعيدة بعداً لامتناهياً ؟
 يجيب « رويس » بالنفي . ذلك لأن الإمكانية العارية ليست إمكانية بالمرّة ،
 فالشروط التي تجعل الخطأ ممكناً يلزم أن تكون واقعة بالفعل ، ومادام القاضي
 اللامتناهى هو شرط ضرورى لإمكانية الخطأ ، فيجب أن يكون واقعاً بالفعل إذا
 كان الخطأ واقعاً بالفعل . ومن ثم يخلص « رويس » بكل ماقى بلاغته الكاليفورنية
 من حاس فتّان وبيان خلاب إلى أن : « الخطأ اللامتناهى والشر اللامتناهى أسران
 واقعان بالفعل ويحكم عليهما بذلك حكماً أزلياً من فكر ضمنى لامتناه . فى هذه
 الفراسة الالهيّة يمكن للذهن أن يهدأ . وقد كان « رويس » على بيّنة تامة من
 أن هذا المطلق ليس هو إله الكنائس ، وإنما هو « الوجه الالهي للفاسفة » ،
 هو التوفيق بين التشاؤمية الرومانسية والوحدة المطلقة ، هو التناغم الصورى الذى
 يجعل الصراع ممكناً .

وأول صعوبة تجريبية شعر بها « رويس » هى صعوبة توحيد الأذهان
 المنفصلة والأفراد للفصلين . فمن السهل أن تقول « عش كما لو كانت حياتك وحياة
 جارك أمراً واحداً فى نظرك » . ولكن كيف يكون ممكناً أن تفعل ذلك ؟
 فالحياتان ليسا حياة واحدة ، وليس هنالك قدر من الحياة واحداً . أما فى نظر
 المطلق ، فبالنسبة إليه الإثنين متحدان فى الجوهر بحيث يستحيل أن يكونا اثنين .
 كيف يمكن لله أن يجرب الفردية ؟ وكيف يتصرف الإنسان كفرد ، مع أنه
 ليس إلا فعلاً لله ؟ هنا يأتى « شوبنهاور » لينجد « رويس » . فمن وجهة نظر
 عالم الفسكرة أو كما دعاها « رويس » « عالم الوصف » هذا مستحيل . فوعيان
 لا يمكن أن يندمج فى وعى واحد ، وفكرتان هما فكرتان ، ولا يمكن أن
 يصبحا مركباً . ولكن من وجهة نظر الإرادة ، أو كما دعاها « رويس » عالم

التقدير « الوحدة ممكنة. فإرادتان يمكن أن تعملتا في انسجام ، فبالحب والتقدير المتبادل يمكن للناس أن يتعالوا على ذواتهم الفردية ويعيشوا في وحدة خالصة . وكذلك الأمر بالنسبة لله ، فمع أن أفكاره ليست أفكارنا ، ففي وسعه بفعل من أفعال الحب ، أو الانتباه ، أن ينتقى فرداً كموضوع لتقديره ، والأمر كالأمر لو كنا نعيش في زخانات لا نوافذ لها ، مفتوحة فقط نحو السماء . فنحن يتصل بعضنا ببعض الآخر اتصالاً غير مباشر فقط ، باللغة ، والعلم ، والرموز ، وإن كنا جميعاً على بيئة بنفس السماء فوقنا ، ونشارك في ضوء مشترك أو إرادة مشتركة تنعكس علينا كلها . والله على العكس من هذا ، ينظر إلى أسفل فيرانا جميعاً معاً ، دفعة واحدة . ولكن يمكنه أن يقدرنا واحداً في كل آن ، كأفراد ، ومن ثم فكوننا نوجد أفراداً برهان على أن الله أكثر من مجرد قاض أو فكر ، إنه إرادة ، ذات .

منتبهة .

وفي خطاب « رويس » أمام اتحاد كاليفورنيا الفلسفي سنة ١٨٩٥ (وقد نشر بعنوان تصور الله سنة ١٨٩٧) تناول برهان واقعية للطلاق مرة أخرى من زاوية مختلفة ، أعني في حدود التجربة . فهنا يحاول « رويس » أن يواجه اعتراضات « هوبسن » وأنصار مذهب الشخصية . وقد تطورت القضية على أساس أن التجربة الإنسانية تنطوي على التجربة المطلقة :

« إن كل تأويل ذكي للتجربة يتضمن ، مع ذلك ، حاجة هذه القضية المجرية إلى كل للتجربة أشد تنظيماً ، تتصور هذه القضية شاغلة لمكانها العضوي في وحدته . فالتحدث عن أية حقيقة تشير إليها هذه التجربة ، هو تصور هذه الحقيقة كعضو للتجربة الأشد تنظيماً . فتأيد أن ثمة واقعة حقيقية مطلقة تشير إليها تجربتنا ، هو النظر إلى هذه الحقيقة على أنها حاضرة في تجربة منظمة تنظيماً مطلقاً تأخذ كل قطعة مكانها فيها .

فالنديجة التي نصل إليها هي ما يلي : هنالك تجربة مطلقة ، ويتحقق تصور حقيقة مطلقة من نفس للضامين الحاضرة في هذه التجربة . هذه التجربة المطلقة مرتبطة بتجربتنا ارتباط الكل العضوي بأجزائه ^(١) .

ومثالية « رويس » هنا تمثل تماماً للثالية من نمط كورنيل و« بورانكت » ، ولا حاجة بنا إلى أن ندهش لأن « هاريس » وأنصار مذهب الشخصية لم يقتنعوا . كيف يمكن للتجربة الفردية أن تكون ممكنة في مثل هذه الخطوة عن « تجربة مطلقة » ؟ ويبدو أن « رويس » كان أقل قلقاً بصدد الحرية الفردية من قلقه حول قياس الإحراج بين أمرين هما أما مذهب اللؤلؤة ، ومذهب الكائن العضوي ، وهو القياس الذي كان أنصار مذهب الشخصية يحاولون أن يزوجوا به إليه .

ولقد مضى « رويس » قدماً حين وقع على مفتاح سعيد كشف له كيف أن بعدى الحقيقة (الإرادة والفكرة ، التقدير ، والوصف) مرتبطان . هذا المفتاح هو « المعنى » . فلمعنى دور مزدوج . فأننا يمكننا أن أعني أنني أفعل شيئاً ، أى يمكن أن أعترم أن أفعل شيئاً ، ويمكننى أن أعني موضوعاً خارجياً بمعنى أن أشير إليه ، فالأول ، وهو فعل القصد أو الغرض ، يسميه معنى باطنياً ، والآخر فعل الإشارة ، يسميه معنى خارجياً . فالمعنى الباطنية والخارجية ليست إلا طورين لغرض واحد . فمعناينا الباطنية ، إرادتنا وأغراضنا ، تحتاج إلى أن تصبغ بالصبغة الموضوعية أو بأن تتحقق تحققاً خارجياً ، ومعناينا الخارجية أو الأفكار تحتاج إلى أن تكون ملائمة كمشبعات ومرضيات لمعناينا الباطنية . وعلى ذلك فنانطلق

(١) ص ٤٢ — ٤٤ من :

Josiah Royce and others : The Conception of God; a Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality (N.Y. 1897)

عليه العالم الخارجى ، يوجد كمثل أعلى أو هدف تتجه إليه مقاصدنا . إن الحقيقة هى التحقق للموضوعى للأهداف الفردية .

إن كل هذا هو أكثر قليلاً من إعادة تقرير المثالية الألمانية مع الإخاح على الإرادة المطلقة ، ومع نظرية « وليم جيمس » فى الانتباه الانتقائى محاولة إلى لاهوت . وفى إنجلترا كان « ف . هـ . برادلى » يقاتل بنفس الجدل الذى كان يقمب « رويس » ، وكان « رويس » مضطراً إلى حد ملحوظ أمام منازعة برادلى فى أن يكون اللامتناهى مثالاً خالصاً أو مجرداً لا يوجد فى الوجود . و « برادلى » ، فى عبارة أخرى ، مثل معظم الفلاسفة ، قد أحس بالفشل حين تعثر فى موقف يتضمن تراجعاً لامتناهياً ، بينما كان « رويس » يتباهى باللامتناهى إذ كان يرى فيه ، لا ورطة بل أساساً لليقين . وكان من الشاق على « رويس » آنذاك أن يظهر أنه من الممكن للامتناهى أن يوجد بالفعل .

ولكن عند هذه النقطة أشفق « تشارلز بيرس » على « رويس » وزوده بقطعة من النصيحة حولت فلسفته نحو يلاً أصلياً . قال « بيرس » : لم لا تدرس المنطق الرياضى يارويس ؟ فقد بوضح مشكلتك ، ويشد أزر مذهبك الفلسفى . وقد أخذ « رويس » بالنصيحة واكتشف بالضبط ما كان فى حاجة إليه : الفكرة الرياضية لسلسلة لامتناهية وفكرة جماعة التفسير . وعلى أساس هذه الأفكار أعاد وضع مذهب كله . وكرّس مبحثه الملحق بالجلد الأول « العالم والفرد » لهذه المهمة . فهنا حاول أن يبرهن على أساس اقتراحات « بيرس » ، أن اللامتناهى ليس علامة على « عدم للمقولية » فى الوجود ، كما كان الأمر عند برادلى ، بل علامة على « السياق السكامل » أعنى « سلسلة منظمة تنظيمياً طيباً » .

فى سياق الأعداد الصحيحة مثلاً — لنُدعْ هذه للسلسلات اللامتناهية للأعداد المنفصلة تمثل سلسلة من النوات الفردية فى المطلق . وبين أى عددتين

صحيحين من الممكن إدخال سلسلة من الكسور هي أيضاً لامتناهية ، بحيث يعمل بناء سلسلة الكسور الذى يرتبط بواسطته عدنان صحيحان على أن يفسر أو ينتج من جديد بناء سلسلة الأعداد الصحيحة . مثل هذه السلسلة تصور ذاتها أو تفسر ذاتها . فهي لامتناهية ، لا لأنها لا حد لها ، ولكن من حيث بنيتها ، أعني أن أعضائها يفسر كل منها الآخر في نطاق بنية الكل . فصالات التفسير الذاتى هذه أو السلسلة يمكن أن توجد ، وليست مجرد صروح رياضية . مثل ذلك ، كما يقول « رويس » ، خريطة منخرطة بين أشياء رسمت لها خرائط ، تنطوى على سلسلة لامتناهية من الخرائط . وكذلك أيضاً فكر الفكر ، مثل المثل ، ما ينبغى لما ينبغى ، معرفة المعرفة . مثل هذه الحالات هي ببساطة حالات وجودية لسلسلات مرتبة ترتيباً رياضياً سليماً . فإذا عدنا لسلسلات الأعداد المتساوية ، فلتتمثل اثنين منها يحاولان أن يتصلا بواسطة حدود وسط (كسور) فالسلسلة اللامتناهية للاتصال ، وإن كانت تمنع الأعداد الصحيحة من أن تندمج في وحدة ، فهي تعين مع ذلك على أن تصف وصفاً صحيحاً كيف أن الأعداد الصحيحة يرتبط الواحد منها بالآخر ، وعلى ذلك فالأفراد ترتبط ارتباطاً ثلاثياً في جماعة من التفسير (ا) يفسر (ب) - (ح) . هذه الرابطة الثلاثية لامتناهية ، وهي النمط الجذرى للحقيقة .

بهذه الطريقة ينقل « رويس » حجته من مشكلة المعرفة التقليدية ، بمشكلاتها الثنائية الخاصة بسلاقة الفكرة بالموضوع ، وعلاقة الفرض بالهدف إلخ ، إلى أساس جديد للمرة ، أساس اللغة ، الاستخدام الاجتماعى للرموز . فبتحويل مشكلة المعرفة من العلاقات الثنائية فى الإستيمولوجيا إلى العلاقات الثلاثية فى التفسير ، أنجز « رويس » بناء جديداً هاماً فى الفلسفة لثالية . وقد

استمد العون على هذا التصور لا من « تشارلز بيرس » فحسب بل من نظرية « هوبسن » عن مدينة الله أيضاً .

وهو الآن يرى بوضوح أن المعرفة الاجتماعية وأنه إذا كانت الحقيقة ستتكشف عن مثل ذلك فهي لا بد أن تكون اجتماعية أيضاً . وقد أخذ نظرية « بيرس » عن المجموع اللامتناهى من العلماء الذين يربطون أنفسهم بمسعى تعاوني نحو الحقيقة النهائية ، وحولها برمتها إلى ميتافيزيقا . فالعالم هو مجموعة من الأفراد تفسر ذاتها بذاتها .

« إن عملية التفسير تتضمن ، بالضرورة ، تنابها لامتناهياً من أفعال التفسير . وهي تتيح تنوعاً لا حده في جميع الدوات يفسر على ذلك تفسيراً متبادلاً . هذه الدوات ، في كل تنوعها ، تكون حياء مجموعة واحدة من التفسير ، المضوالمركزي فيها هو روح الجماعة الذي نعرف وظيفته الجوهرية . ففي الشخص ، إذن ، العالم هو مجموعة من التفسير تشمل حياتها وتوحد كل التنوعات الاجتماعية ، التي نعرف أنها لسبب ما ، حقيقية في العالم التجريبي الذي تدرسه علومنا الاجتماعية والتاريخية . فتاريخ العالم ، والسياق الكلي للزمن ، هو تاريخ ونظام وتعبير هذه المجموعة الكلية » .^(١)

وهو يسمى هذه النظرية برجمالية مطلقة . فهو يحتضن النظرية البرجمالية في المعرفة ويوسعها إلى نظرية عن الحقيقة .

وفي نطاق حدود الاتصال الإنساني ، لم تكن أمامه صعوبة في بسط معنى مذهبه ، ولكن كان عليه أن يتجه إلى فروض وهمية شيئاً ما حول الاتصال بين الموضوعات الطبيعية عامة . هنا نكص على غصيه إلى نظريته عن أفعال الانتباه

Josiah Royce : The Problem of Christianity (١)

(N. Y. 1913). 11, 272—273.

(م ٢١ — الفلسفة الأمريكية)

الإلهي . فالله يرى المسلسلة كلها كوحدة ، في آن واحد آنية سرمدية ، ولكنه ينتبه للأفراد على التعاقب . وهذا يعطى مظهر الأنماط الزمانية للتطور . فالله يفسر الشكل كما نفعل نحن في قطعة من قطع الموسيقى . فصورة إنشاء الشكل جوهرية لفهم كل جملة . ففي الجمل للتناهي في الموسيقى الكونية يمكننا فحسب أن نتكهن بخطة التأليف ، يمكننا فقط أن نقوم ببروفات عرضية وإيقاعات . فالجبال والنجوم بإيقاعاتها الأطول أو « ببهات الزمن » يمكن أن تفسر الله لنا في سلم موسيقى أوسع لو أمكن لها أن تتصل بنا . ولكن يمكننا أن نتصل فقط بالموجودات التي تشترك معنا في بهة الزمن ، وفي درجة الذبذبة إذا جاز لنا القول بذلك . فالأشكال الخاصة للكان والزمان التي نتقيد بها في اتصالنا (أو علمنا) يجب ألا تنسب إلى بنية المجموعة كشكل . فما يسمى « قوانين الطبيعة » هي في الحقيقة أشكال الاتصال . ومن ثم ؛ فالعلم الطبيعي له وظيفته النسبية ، ويعتمد على أن يحل الموضوعات الطبيعية معقولة كل منها الآخر بدرجة أكبر أو أقل ، في حدود الاتصال الطبيعي .

إن نمط الجماعة التي يعنينا « رويس » ممثلة تمثيلاً أفضل في الكنيسة منها في العلم . فالكنيسة الحققة ، وهنا تنقلب مثالية « رويس » إلى كالفينية ، هي جماعة من الذاكرة والأمل ، هي وحدة الإيمان ، ونعمة الغداء . والقرود في ذاته هو نفس مفقودة ، وأية أفعال من عدم الولاء من جانبها يجب أن يسكفر عنها ولأعظم من جانب الآخرين . وللجتم السيامي العادي لا ينسق مع هذا النمط من الجماعة ، ذلك لأنه يربي القرودية ، والقرودية هي « الخطيئة ضد الروح القدس » . ولكي يكون الإنسان فرداً حقيقياً ، يجب أن يكون عضواً موالياً ، ذلك لأنه من خلال نعمة الله فحسب في الجماعة يكون الخلاص والتفرد

ممكنين ، ذلك لأن الله هو بيساطة « روح الجماعة » جوهر الولاء . فحب الله ، أعنى الولاء للولاء ، يتطوى على خضوع تام لإرادته .

أين يمكن أن يقيم « رويس » هذه الكنيسة الحقّة ؟ فالكنائس المسيحية قد ضلت بعيداً عن هذا النموذج البدائي المنتمى إلى بولس الرسول . والولاية الحديثة كما سبق أن أشرنا آنفاً ، ليست مجموعة حقّة . فالمجموعة الحقّة ليست هى التى تنجب أعضاء يرغبون فى أن يتحرروا . العلم هو مجموعة خالصة من التفسير بقدر ما يظل أميناً على مسماء التعاوى نحو الحقيقة . والمجموعة العظيمة حقيقية ، مع ذلك ، لأنها تنجم مادياً ، بل لأنها الأساس الأخلاقى المرمذى للنظام . إنها ما ينبى لى أن أكون ولياً له ، وما ينبى أن أعتقد فيه . وحقيقتها تتألف أساساً فى علاقتها بالإرادة — هى المهمة التى يلتزم كل كائن عاقل بالنهوض بها .

أشار « رويس » فى واحد من كتبه الأخيرة إلى أن « أمل الجماعة العظمى » فى مجتمع اقتصادى ينهض بصفة رئيسية على التوسع فى التأمين . ذلك لأن التأمين هو ترابط على أساس المبدأ الثلاثى للتفسير : المؤمن عليه ، والمؤمن ، والمتنفع . وفى ترابطات التأمين يفدو الحاجز دون الترابط هو نفسه أساس ترابط ، وعدم الولاء فرصة للولاء .

و « رويس » يحمذ تأميناً ضد الحرب ، وأنا أقترح أنه لو كان حياً اليوم ، لحبذ تأميناً ضد البطالة ، وضد الصراعات الطبقيّة ، والابتزاز ، وأشكال أخرى من عدم الولاء . فالتأمين ضد التأمين سيكون جدلياً « أكل مجموعة » ، وإن تكن برهته الزمنية قصيرة دون شك . هذا التنسيق بين الكنيسة وشركة التأمين سيعتبر دون شك ، من جانب الفارضى فى العالم القديم ، حيلة نمطية من حيل « اليانكى » ، وهو على أية حال شيء مفيد فى المعرفة ، إذ يظهر قدرة مفكر مثالى مخلص لا يخشى أن يكتيف فكره مع الحقائق .

٤ - منه الماضى إلى الحاضر

ولم تعد مدارس المثالية واضحة ومتميزة . وثمة مؤلفات حديثة هامة تواصل في الأساس تقاليد واحدة أو أخرى من هذه المدارس، ولكن القادة بين المثاليين الحداثيين قد ألقوا عن مراميهم التقليدية ، وشرعوا في تجديد بناء المثالية إلى الحد الذى غدت معه حتى كلمة « مثالية » متلبسة بالقموض ، وهناك تعبيرات عديدة بين المثاليين عن الرغبة في التعالى على المثالية . وحتى أيام « رويس » كان هناك تفسك عام للمذاهب، ورفض في أخذ أى اتجاه مذهبي مأخذ الجد . والآن هناك من أنماط المثالية عدد ما هناك من مثاليين ، وعلى المؤرخ أن يتحول إلى نبي حتى يمكنه أن يكشف الاتجاهات والاتساقات المنبثقة من هذا التعدد . ففي كيف هذه الملاحظات ، من الخير للقارىء الذى يرغب في معرفة التاريخ الحديث للمثالية الأمريكية أن يتبعه دفعة واحدة نحو الأدب ، وهناك يواجه عدة وعنادا محيراً من الوقائع ، بدلاً من أن يحاول التمييز بين الاتجاهات العامة ، ذلك لأن القومى الحاضرة أكثر مقولية لمن يرى في المستقبل منها لن يتبعها في الماضى . وأياً ما كان فإن بعض التعميمات يمكن أن يخاطر بها كحالة للوصول إلى حقيقة تحت الاختبار ، وينادى كما نادى « رويس » بصدد برجاطية « جيمس » : « لآلئس العون في تجربة المستقبل » .

و يبدو التراث المثالى أقل اهتماماً لجعل المثالية ذاتها متناً^(١) . فهذا الموقف ينبثق جزئياً من الرغبة في تحرير المثالية من إستيمولوجيا غامضة عرضية ، وهى التى ظلت أسيرة لها منذ « لوك » ، والتى ينبذها « بودين » مثلاً ، « كمرض فلسفى » وهو الانحراف في السيكلولوجيا .

(١) انظر بوجه خاص أعمال « بودين » ، « كسنيهام » ، « دى لاجونا » ، « باركر » ، « شلن » ، « لوبان » .

ومدارس المثالية التأملية والدينامية كانت كلها تسخر مما يدعى مشكلة العالم الخارجي، وبدأ أن تلاميذها كانوا يضيّقون ذرعاً بأولئك النقّاد^(١) الذين كانوا يظنون أن المثالية مرهونة بمذهب الظاهرات الإنجليزي أو حتى بالفيثومينولوجية الألمانية : وتعنى المثالية عند كثير منهم شيئاً هو على الأقل عريق وكأثوليكي مثل الأفلاطونية ، وتعنى عند بعضهم (ونخص بالذكر « أربان » ، وأخيراً « ألدوس هاكسلي » ، وهو مستشرق جديد من كاليفورنيا) تأليفاً إنجليزياً كأثوليكيّاً بين الأفلاطونية والأرسططالية ، يسمى الفلسفة الخالدة . وبصرف النظر عن المناقشة الخاصة حول الحقيقة التاريخية للفلسفة الخالدة ، فهذه محاولة واسعة النطاق لتصور المثالية على أنها أكثر من مدرسة في الفلسفة الحديثة ، واعتبارها شكلاً متنوعاً لبحث عريق عن ذهن موضوعي .

ونظرية ذهن الموضوعي التي كانت بالتأكيد أحد البادئ العظمى عند المثاليين قد استثمرها بروعة المناطقة والميتافيزيقيون ، الذين ينتمون إلى مدارس متعددة ، وغداً هذا المبدأ بالتالي بحثاً فلسفياً جامعاً متشراً مستقلاً ، ونظرية . وقد زوّدت هذه النظرية المذهب العقلي بحياة جديدة وبدعامات نقدية ، واضطرت لا المثاليين وحدهم بل والواقعيين والبرجماتيين ، والوضعيين ، أن يعيدوا فحص المشكلة القديمة ، مشكلة علاقة علم الوجود (الأنطولوجيا) بالنطق . وبعبارة أخرى لقد أُنعمت ثمار النقّاد الأمريكيين لنظرية كعظ في المقولات ، في إحياء الميتافيزيقيا إحياء متحرراً نسبياً من المجادلات الإستمولوجية الملحة .

فالمحاضرات الفلسفية للأذهان الناقدة أمثال كوهين ، ولويس ، وماكجيففري ، وبري ، وسيغري ، وشميدت ، وهوايتد ، وودبريدج ، الذين انضمّ فسكهم

(١) انظر على سبيل المثال ، كتابات النطق ، مثل الآنة « كالسينز » ، وبس الشخصيين والواقعيين من نقّاد نظرية المعرفة في المثالية ، مثل « بري » و « برات » و « مونتاج » وآخرين .

المبكر في دراسة كنعط والذين تمد مذاهبهم مراجعات للتناول النقدي للمعرفة الطبيعية، هذه المخاطر تكشف عن أن التراث المثالي ما برح ماثلاً هو هو إذا نظرنا بعمق إلى الأركان النامضة لأفكارهم الأخلاقية، ولكنهم افرقوا في أعمالهم الرئيسية عن الاتجاه التعالى الرومانسى واتجهوا إلى تفسيرات طبيعية للسياق الموضوعى وللبادئ العلمية للبيئة والدليل^(١).

والتشديد على الذهن كبناء منطقي موضوعى، نما على حساب المطلق. فمع أن تصور المطلق لم يخف، فمن الأكيد أنه قد ضعف وسلب من صلاحيته الدين، إذا استخدمنا العبارة الجارية. وما بقى من المطلق المجدد عند «رويس» الذى يمكن أن يدعى أنه بديل لألوهية دينية حقيقية، بالغ في تحريره وبعده عن الشخص ليخدم قضية مذهب المؤلدة. وقد ظل بين معظم المثاليين اعتقاد فى بنية موضوعية معقولة، الإيمان فى «روح المجموعة» عند الباحثين عن الحقيقة كجسم نهائى للحقيقة والتفانى فى إله أفلاطونى كامل، مبدأ القيم النهائية وخالق كل ما هو خير. ولكن الله الخير ليس هو القادر على كل شىء، والسياق العقلى لا شخصى. ومن هنا كفت المثالية عن أن تكون دفاعاً مسيحياً فى نظريتها عن الله، وأصبحت إما مهملة دينياً^(٢) أو أصيلة لاهوتياً^(٣). هذا التحول فى الاهتمام من مشكلات مذهب المؤلدة الدينى إلى مشكلات العقل العلمانى والقيمة العلمانية، هو بالطبع، حالة شملت الفلسفة عامة، ولم يفعل المثاليون إلا أنهم قد حوّلوا الأفكار الشعبية الساجدة إلى ضدها.

(١) ويمكن أيضاً أن نوه هنا «بالسبين الموضوعيين» مثل «فيد» و «برى» ولاند. كنا سنناقشهم فيما بعد. (ص ٣١٤ — ٣١٦ من النص الأصل).
(٢) أرجع إلى تصورات المطلق عند «بلافارد» و «كننجهام».
(٣) أرجع إلى اللاهوت عند كل من «آدمز»، «بودين»، «برايتان»، «هوكنج»، «باركر»، «شميدت»، «سنجر»، «إربان».

ولكن على وجه الدقة لأن المثالية حوّلت أساسها وقيمها تحويلاً واضحاً، فمن الصعب أيضاً أن تقدر معنى هذا التحول تاريخياً. فقد كان التحول نحو نظرية زمنية للحقيقة غاية في الوضوح والشمول. فالملزمون الزمني لم يسط للعقل والحقيقة والقيمة والوجود فحسب بل للمطلق ذاته أيضاً^(١). ويرجع الفضل في هذا من جانب إلى تأثير «جيمس»، «وديوي»، «وبرجسون»، «وهوايتهد»، ومن جانب إلى تطور نظريات النسبية في الفيزياء، ومن جانب إلى غلبة التصورات التطورية. واقد تمحوّت المثالية تحولاً عظيماً حين تكيفت بالعلوم الزمنية والطبيعية وفلسفات العمل. ذلك أنه بمقتضى النظريات الأحدث لم تعد التجربة المطلقة منقطعة عن التجربة الإنسانية الزمنية، كوضع للإيمان الديني والمنطقي ولكنها تتصور كاملاً في التجربة الراهنة؛ كذلك إنساني في الوقت المناسب وفي الأزمنة.

وربما كان سابقاً للأوان أن يعيل المرء لاستنتاج أن ثمة نمطين منبثقين للمثالية يذكّران بثنائية الاستقارة، ويشيران إلى الحيوية المستمرة لنقد كنط — مثالية أخلاقية وطبيعية. فالنظريات المثالية للقيمة والأخلاق، والتي تسمى أكسيولوجيا، قد نمت مقولاتها ومضامينها المنهجية دون أن تخطو تحت مناهج النظريات الكونية، ونظريات التطور، ومحاولات أخرى لجعل النظام الطبيعي والنظام الأخلاقي متماثلين. فبعض الميتافيزقات، بالطبع، وبعض المحاولات لتناول العلاقات بين العلم الطبيعي والعلم الأخلاقي، لا مفر منها، على الأقل بالنسبة للمثاليين، ولكن كان هناك استثمار ملحوظ للفلسفة الأخلاقية المثالية بأقل قدر ممكن من النظرية الكونية^(٢).

(١) اوجم بوجه خاص إلى كتابات «آدمز»، «بودين»، «كننجهام»، «دي لا جونا»، «موكنج»، «باركر»، «جوردان»، «شطن».

(٢) انظر على سبيل المثال: كتابات «آدلر»، «إفرت»، «فايت»، «مندل»، «تافس».

ومن جهة أخرى تطورت ونمت مثالية طبيعية ، ربما اتجهت اتجاهها مباشراً نحو مثالية آخذة بالذهب الطبيعي — إذا أمكن أن استخدّم مثل هذا التعبير دون أن يكون هنالك تحيّف أو خلط . هذه الأساليب لتناول الحقيقة وهي أساليب معارضة تقليدياً ، هي كما أثبت ذلك « شلدن » بقوة ، أشدّ اتساقاً مع الحياة مما تبدو في النظرية ويمكن أيضاً النظر إليها على أن كلاّ منهما يكمل الآخر . فليكن ما يكون ، فالتأمل المثالي قد غدا أخيراً لا متحالفاً مع العلم الطبيعي فحسب ، بل ومهتمّاً أيضاً اهتماماً وضعياً بمشكلات للعرفة الطبيعية . إن إلحاح « كرايتون » و« ساتاينا » على أن الفلسفة إنسانية ، تهتمّ بشئون القسّر ، وهي منسجمة نحو الطبيعة ، ومن ثم شاعرية أكثر منها علمية ، يبدو هذا الإلحاح موقفاً يشترك فيه اليوم عدد قليل نسبياً من المثاليين . وكان « سنجر » ، واحداً من أبلغ وأصل الشراح لمثالية تجريبية .

الفصل الثامن

التجريبية الأصلية

١ - الدكتور البرجماطي :

حين أخذ «وليم جيمس» على عاتقه أن يجعل علم النفس علماً طبيعياً ، كانت هنالك نقطة عنيفة بين الفلاسفة الأمريكيين القدين ، في نقاشهم القطعي «النقدي» ، أصبحوا بالقون الصدام بين العلم الطبيعي والعلم الأخلاقي ، كما لو كان دعامة لانتزع جميع الكتب المدرسية . وفي أوروبا بامهد للذهب الحسى عند الإنجليز . وعلم النفس الدينامي عند الفرنسيين والألمان ، الطريق لفكرة أن الذكاء ينبغى أن يتصور على أنه عملية طبيعية . ولكن حتى «داروين» الذى كان قد بدأ فى عمله فى الضمير والإنفعالات ، يستكشف حقل علم النفس البيولوجى ، أقول حتى «داروين» كان متحوطاً . «وجيمس» أيضاً وإن كان قد عاد من أوروبا سنة ١٨٦٨ مُتلهماً من «داروين» ، وهلمهلتز ، وشاركو ، وطبيعيين آخرين ، كان كقطياعاً إلى الحد الذى يحتفظ بالاعتقاد فى أن الأخلاق تستند إلى دعائم أولية . ولكن الذكاء وحياة النفس والنشاط العقلى ، هذا العقل الذى ألحق بلم الأخلاق الطبيعية الغائبة يلزم أن يتشبه الآن بالبيولوجيا . ومن ثم فكان يجب تفسير العقل بأنه ثمرة طبيعية للذكاء الحيوانى . وحتى الثلاثين «الديناميين» احتجوا على هذه الفكرة ، فالتل الأعلى العقلى أو الغاية الأخلاقية «التي تفسر» والتي تزود بالمعنى ، والتي توحد جميع العمليات «يجب أن يكون أساسها تبعاً لهذه العمليات» فى التكوين العقلى والروحى للحقيقة . ونحن «تقرأ العلل الطبيعية فى حدود الغرض العقلى» فقط ، يمكننا أن ندمج «الغايات

الأخلاقية في ذات بناء الحقيقة . إن العلم الطبيعي في سعيه ليحمل الإنسان آلياً ويساب الطبيعة ما فيها من نفعة إلهية ، لا يتفجع إلا أن يجرد العلم من الصنعة الإنسانية ^(١) . وقد عبّر « ت . ه . هيسلوب » من جامعة كولومبيا تعبيراً قوياً عن الاقتناع العام حين كتب يقول « التطور تفسيري والأخلاق تشريعية . . فهل نستطيع أن نشرع للجنس البشري على أساس القوة وحدها ؟ لا شك في أن النظرية الطبيعية تصف خير وصف التأثير الزاهن للقوة في تحديد الأشياء على ما هي عليه » ^(٢) ولكن « التنقيب في أعماخ الأطفال والبدائيين ثم القول بنظرية عن « طبيعة الإنسان » نجمل « الطبيعة كلها بسيدة عنه » لأمر مقوض لكل اعتقاد سام . « بهذه النظرة للموضوع لا يمتينا ما يكون عليه بالفعل ممارسات البدائيين ففي وسعنا أن نبحث ما إذا كان ينبغي لهم أن يكونوا على ما هم عليه » ^(٣) « إن العلم ؛ والحق يقال ؛ لا يمكن أن يذكر لنا شيئاً عن الفضيلة ، والواجب أو الخير . . فضمان وجودها ، هو في التحليل النهائي ، وعلى لا يقهر لصحتها بالنسبة إلينا وسلطانها علينا » ^(٤) . إن ما يصدق على طبيعتنا الأخلاقية يصدق على طبيعتنا العقلية ، هكذا يمضى مبعثه التالي ، ومن ثم فعمل النفس بوجه عام يلزم أن ينهض على « وعينا الذي لا يقهر بالصحة » .

(١) الفقرات للفتية والأفكار المعروضة هنا مأخوذة من « جون ديوى » : الأخلاق والتم الطبيعي « في مجلة أندوفر :

Andover Review, VII (1887) 573—591.

(٢) J. H. Hyslop, « Evolution and Ethical Problems », (٢) Andover Review, IX, (1888) 342—366.

(٣) هاتان الفقرتان مأخوذتان من تعليق « ج . ه . هيسلوب » على كتاب « تشيرمان » « الأهمية الأخلاقية للداروينية » في مجلة أندوفر :

Andover Review IX (1888), 203—206.

(٤) ص ٢٦٤ من :

J. G. Schurman : The Ethical Import of Darwinism (N. Y. 1887).

نحو هذه الاعتراضات السليمة ، المألوفة ، سدت مدرسة التجريبيين البيولوجية
 التكوينية الجديدة آذانها ، فلمهم الطبيعي للذهن لم يكن معنياً بما ينبغي أن
 تفكر فيه ، بل بكيفية تفكيرنا والسبب الذي يحملنا نعتقد فيما نفعله ، وما إذا
 كانت معتقداتنا معقولة أو خرقاء ، صحيحة أو باطلة . فلم النفس الجديد لم يعد
 عاملاً معيارياً ، ولا ينبغي أن ينشر قواعد الصحة العقلية وإنما هو ككينيكي ،
 يشرح للناس كيف تعمل أذهانهم حين تعمل بطريقة سيئة . من علماء
 النفس هؤلاء أصبح « وليم جيمس » بوجه خاص مهماً في الفلسفة .
 ففي سنة ١٨٧٨ كان البرنامج للدرسي يتولاه أولاً بعنوان « علم النفس الفسيولوجي
 — مبادئ — هربرت سبنسر في علم النفس » ، ثم أصبح « الفلسفة وعلم النفس —
 رأى » تين « في الذكاء » وقد بدأ بتواضع كاف . ففي الدفاع عن برنامج دراسته
 الجديد كتب للرئيس « إليوت » :

« ثمة علم حقيقي للإنسان يجري بناؤه الآن من نظرية التطور ومن وقائع
 الحفريات ، من الجهاز العصبي والحواس ، وله من قبل امتداد مادي فسيح ،
 والصحف والمجلات مليئة بمباحث ومقالات تتصل به من قريب ومن بعيد .
 والمسألة هي : هل نترك الطلاب للجلات من جانب وللانتباه الضعيف الذي
 عليه أن يعطيه للموضوع أساتذته درسوا دراسة أدبية نظرية فحسب ؟ أم هل
 نستخدم الكلية شخصاً تجعل خبرته العملية سالحة تماماً لإدراك القوة حجب التاريخي
 الطبيعي كلها ؛ بينما إلقاه وملازمته لكتاب من النوع الاستيطاني إلى حد بعيد ،
 تصونه من بعض الاستدلالات المشوائية التي تشيع إلى حد كبير عند رجال
 العمل البسطاء ؟

« و بصرف النظر عن أية إشارة إلى شخص ، فإن اعتقادي الراسخ أنه لا يمكن
 أن يقوم بتدريس علم النفس في الكلية كعلم حي ، أي شخص ليس لديه معرفة
 مباشرة بوقائع فسيولوجيا الأعصاب . ومن جهة أخرى ليس في وسع عالم فسيولوجيا

فقط أن يدرك دقة وصعوبة الأجزاء السيكلولوجية في موضوعه إلا إذا حاول أن يعلم ، أو على الأقل أن يدرس ، علم النفس على إطلاقه . إن اتحاد هذين السباقين من البحث في شخص واحد ، يبدو من ثم أشد الأشياء طبيعية في العالم »^(١).

ولم يابث « وليم جيمس » أن حوّل تجربتيه ، أعنى توفيقه بين التطور والسيكلوجيا أو الاستبطان ، إلى المعتقدات الفلسفية ذاتها ، فقد أخذ « إحساس المعقولة » إلى معمل علم النفس لبحثه بحثاً أكليفيكياً . وكانت لديه عادة التشويش والسلطة ، حتى كان يتساءل لم كان هنالك موضوعات يعتقد فيها الناس اعتقاداً شديداً ، بينما ليس لها إلا قدر ضئيل من البيئنة والصحة الموضوعية . وقد غدت هذه السلطة فلسفة البرجاطية حين بدأ يصوغ الحقيقة ذاتها صياغة سيكلولوجية ويتساءل كيف نصل إلى الاعتقاد في صحة قضية أوسى تقنع بأن قضية قد تمحقت . وقد أثار هذه الأسئلة لا بروح المذهب المادى ، بل بروح « الحس المشترك » آملاً أن يظهر بدليل تجريبي على اقتناعه بأن «الذهن البشرى قادر دائماً وسيكون قادراً دائماً على أن يفسر الوقائع بما يتفق مع اهتماماته الأخلاقية»^(٢). وكان عزاءً قليلاً للأرتودوكس أن يستمعوا إلى إعادة الزعم بأن العقل تابع للأخلاق حين أنزلت الأخلاق من عرشها المتعالى في العقل ودفع بها إلى صميم الإهتمامات الإنسانية .

وكانت هنالك سوابق لمثل هذه البرجاطية. فلذا عدنا إلى الوراء إلى عام ١٨٦٤^(٣) لرأينا أن « ف . ف . أيبوت » قد هاجم المذهب الإسمي والمذهب الظواهرى ، وبني

(١) ص ١١ من :

Ralph Barton Perry: The Thought and Character of William James (Boston, 1935), 11.

(٢) في محاضرة عامة سنة ١٨٧٧ — أرجع إلى المصدر السابق ص ٢٧ .

(٣) F. E. Abbot, -The Philosophy of Space and Time, North American Review, XCIX (1864), 64—146.

حجته على أن للإنسان تجربة مباشرة بموضوعية العلاقات وأن مبادئ التفكير الصحيح لم تكن بوجه عام صوراً أولية للفهم ، ولكنها ثمرات للتجربة . وهو لم يكن يردّد فحسب إيمان مدرسة الحس المشترك الإسكتلندية في الحدس ، إنما كان يقترح نظرية للمعرفة أصلية ، واقعية ، لا يكون العقل بمقتضاها « نشاطاً سلبياً للتشئّل » ولا فعلاً إبداعياً لتنظيم الظواهر ، ولكن يرتبط « بالفعل ورد الفعل » ، بالموضوعات في علاقاتها . والإدراكات الناتجة هي — كما يشرح ذلك — رؤية عفاية أو هي إدراك العلاقات . ومن ثم فالسكليات أو العلاقات الموضوعية تدرك بعملية تحليل الأشياء في علاقات ، وليس بعملية تأليف ظواهر مستترة .

كان عند « أبوت » أفكار جذرية عن علم نفس عضوي بيولوجي ، ولكن لم يكن لديه الاهتمام السيكولوجي ولا الجهاز العلمي لتنمية ذلك تنمية ملائمة ، ففي نظره لم تكن هذه النظرية الواقعية في المعرفة سوى مقدمة لمذهب مؤلّفة علمي ، وعلم السكون مبعوثاً بمحتا عضوياء ، ومن ثم فقد ألقى على عاتق طبيعيين مثل « إدموند مونتجومري » أن يضيف إلى مثل هذا النقد لكنط نظرية أكثر وضعية وبيولوجية عن الوعي والذهن . وفي تلك الأثناء تأثر صديق « أبوت » « تشونسى رايت » — الذى فشل حجج « أبوت » في إنفائه عن الاعتماد على ميتافيزيقا « هاميلتون » — بنقد « جون ستيورات مل » ، لهاميلتون ، وبكتاب « داروين » أصل الأنواع . ففي سنة ١٨٧٣ كان يناقش علم نفس الحيوان مع « داروين » عندما ألقى عليه « داروين » السؤال المزعج : « متى يقال إن الأشياء في الذهن ؟ » وقد كان مبحث « رايت » المعروف « تطوّر الوعي بالذات » ^(١) محاولة أصيلة ، وإن تكن تأملية ، لتزويد العمليات والمسلكات العقلية بقالب بيولوجي .

و كما فشل « أبوت » في تحويل « رايت » إلى الواقعية ، فشل « رايت »

(١) أنظر ما قبله (ص ٢٠٦ من النص الأصلي) .

في مناقشات كادت أن تكون يومية ، لتحويل « تشارلز ساندروز بيرس » إلى مذهب المنفعة البيولوجي . ومع ذلك فقد رأى « بيرس » المشكلة ، وكان يعد نظريته البرجماتية عن السكليات . وأول إشارة بقلم « بيرس » إلى الانتباه الذي كانت تتخذها أفكاره ، نجدها في تقريره بطبعة فريزر لباركلي .^(١) فهنا يؤيد « بيرس » قضايا كُفِّضَ لها أن تصبح مثاراً للجدل أجيالاً طويلة وهي أساسية في تاريخ البرجماتية :

١ — مسألة صحة المبروفة يمكن تناولها والختم فيها بطريقة استقرائية كشكولة علمية . ٢ — التحقق التجريبي مؤسس على الإيمان باتفاق يتم في آخر الأمر بين الملاحظين ، والسكليات التي يكاد يجمع عليها العارفون ، تشكل الواقع والحقيقة . ٣ — نظرية « كذبة » في أن الذهن هو الذي يحدد الموضوع الواقعي ، يجب أن تفسر على أنها تعني أن السكليات الصحيحة موضوعياً في تجربتنا بالموضوعات ، هي نتائج سوية للعمل الجماعي « للنشاط العقلي » وليست نتائج لعل لا يمكن معرفتها . ٤ — يجب تحرير العلم من إفساده بالإسمية والفردية والمادية ، وذلك بإحياء الواقعية من خلال للنطق الرياضي . ٥ — يجب أن تتغلب الفلسفة والرياضيات عن الترفع والفعالي ، وأن تتخذ صورة عملية ، وذلك بأن تنجسها إلى إثبات واقعية العمل الجماعي .

وخلال السبعينيات تعرضت هذه القضايا لمناقشة معوقة من « رايت » و « بيرس » ، و « جيمس » ، و « أبوت » ، وعدد آخر قليل من أعضاء « النادي الليتافيزيقي » . وقد كتب « بيرس » في وصف الاجتماعات في هذا النادي فقال :

Charles S. Peirce. : «The Works of George (١)
Berkeley», The North American Review, CXIII (1871),
449—472.

« فقد لا يعبأ بعض زملائنا القدامى بإذاعة ما كان يصدر عنهم من هذات بالرغم من أنها نافعة لا تستحق الذكر، ومع ذلك فاعتقادی أن السيد « جستيس هولز » لن يضايقه أننا نفخر بتذكر عضويته ، وكذلك « جوزيف وارنر » المحترم . كان « نيكولاسانت جون جرين » ، أحد الزملاء للهمين ، محامياً بارعاً ومنطقاً ، وتلميذاً « ليجيرى بتام » ، وكانت قدرته الفذة على تحليل الحقيقة الحارة الحية من متائر الصيغ التي لبستها عهداً طويلاً ، تجذب إليه الانتباه في كل مكان . وقد كان بوجه خاص يشدد في معظم الأحيان على أهمية تطبيق تعريف ، « بين » Bain للاعتقاد ، على أنه « ما يتهيأ به الإنسان للفعل » . ومن هذا التعريف ينذر أن تكون البرجماتية أكثر من نقيجة ، حتى إننى مستعد لاعتباره جداً للبرجماتية ... فقد كنت و « رايت » و « جيمس » رجال علم أقرب إلى فحص نظريات الليتافيزيقيين في جانبها العلمى منا إلى اعتبارها إلهاماً روحياً . وكان نمط فكرنا نمطاً إنجليزياً . وقد كنت الوحيد بينهم ، الذى دخل إلى ساحة الفلسفة من باب « كقط » ، وحتى أفكارى كانت تكسب بالدبرة الإنجليزية .

« وقد كانت مناقشاتنا الفلسفية كلها تذهب في الهواء » وكانت تطير بسرعة في معظمها . وخشية أن ينتهى الأمر بالنادى إلى الحل دون أن يترك أى ذكرى مادية وراءه ، فقد كتبت مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التى كنت أحببها دائماً تحت اسم البرجماتية . وقد قوبل مقالى بشيء من الترحاب ، حتى إننى تشجعت بعد ذلك بست سنوات ، إثر دعوة من الناشر الكبير السيد « و . ه . أبلتون » أن أنشره بتوسع ما فى المجلة الشهرية للعلم الشعبى ، عدد نوفمبر سنة ١٨٧٧ . وعُدد يناير سنة ١٨٧٨ » ^(١) .

Charles Hartshorne & Paul Weiss (ed.) : (١)
Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Cambridge,
1931—35) V, 7—8.

ومن « رجال العلم » الثلاثة هؤلاء انفصل « رايت » على الأقل من طريق الوضعية ودعاء « بيرس » لهذا السبب « زميلنا حادّ الذهن ولكنّه ضحل »^(١). وقد تشبّث بشعاره « لا شيء يبرر نموّ اللادة المجردة في العلم ، اللهم إلا منفعتها في توسيع معرفتنا الشخصية بالطبيعة » . ولكنّه سلم بأنّه بينما تكون منفعة التأمّلات اللاهوتية واليتافيزيقية منفعة أخلاقية أو عملية تماماً ، تكون منفعة التجريديات العملية منفعة في نطاق المعرفة ، بقدر ما تزودنا « بنتائج قابلة للتحقق تحقيقاً حسيّاً أو تربط مثل هذه النتائج بأفكار هي نفسها قابلة للتحقق »^(٢) . لم تكن هذه النظرية إلا عوداً إلى تأييد البدأ الجذري للتجريبية مع تحويل الاهتمام من مشكلة أصل الأفكار إلى مشكلة التحقق منها . ومع ذلك فقد خطا « رايت » خطوة جوهرية متقدماً على التجريبية التقليدية ، حين أثار — على أساس هذا البدأ — مسألة المنفعة الشخصية لتمييز بين القات والوضوع ، وحين قال إنها ليست « التمييز الحدسي الذي ذهب إليه ظن معظم اليتافيزيقيين » ، بل « تصنيف من خلال الملاحظة والتحليل » ، من أجل أغراض اجتماعية « هي الاتصال بين أعضاء الجماعة »^(٣) . ههنا تجريبية جديدة أصيلة ، مصوغة صياغة واضحة . ولسوء الحظ مات « رايت » بعد أن صاغها بقليل . ولا أحد يمكن أن يتكهن

Perry, op. cit., 11, 439.

(١)

«The Philosophy of Herbert Spencer» (1865) (٧)
reprinted in Chauncey Wright Philosophical Discussions
(N. Y. 1877) p. 56.

وقد أضاف قائلا : « إن الأفكار التي تبقى عليها اليكانيكا الرياضية والمد الرياضي ، والأفكار للورفولوجية للتاريخ الطبيعي ، ونظريات الكيمياء هي أفكار مكتشفة ، وليس مجرد تليخيصات لحيّة » . انظر في ذلك :

(Studies in the History of Ideas [N. Y. 1936], III, 498)

(٢) من ١٧ من :

Wright, Philosophical Discussions.

هل إذا عاش فترة أطول ، كان سينمبها في الاتجاه الذى نناها فيه « بيرس »
و « جيمس »^(١).

وقد بدأ « بيرس » من نفس القاعدة الوضعية التى ألح عليها « رايت » :
« إن فكرتنا عن شىء هى فكرتنا عن آثاره الحسية . وإذا تخيلنا أن لدينا
شيئاً آخر غير ذلك ، فإننا نخدع أنفسنا ونأخذ إحساساً مصاحباً للفكر ، خطأ ،
على أنه جزء من الفكر ذاته . فمن التناقض أن نقول إن للفكر أى معنى ليست
له علاقة بوظيفته فحسب . إن تصورنا لموضوع ، يمكن من ثم ، أن نجعله واضحاً
بالنظر فى « أية معلومات ، يمكن بالتصور أن يكون لها مضامين عملية » ،
تكون لموضوعنا . ولولم يذهب « بيرس » إلى أبعد من ذلك فى مقالة المشهور
عن : « كيف نبجل أفكارنا واضحة » (سنة ١٨٧٨) لما اختلف اختلافاً ذا
مغزى عن وضعية « رايت » . كان هدفه الرئيسى مع ذلك أن يظهر أنه
حتى فى هذه الحدود الوضعية يمكن أن تفسر حقيقة ومنفعة « التجريدات » والكليات .

« الحقيقة ، مثل كل صفة أخرى ، تتألف فى الممولات الحسية الجزئية التى
تولدها الأشياء التى تشارك فيها . والأثر الوحيد للأشياء الحقيقية هو أنها تسبب
الاعتقاد ، ذلك أن جميع الإحساسات التى تثيرها تبرز فى الشعور فى شكل
اعتقادات . فالمسألة تمتد ، هى كيف أن الاعتقاد الحقيقى أو (الاعتقاد فى الحقيقى)
يتميز من الاعتقاد الباطل (أو الاعتقاد فى الوهم) . والآن . . . فأفكار الحقيقة
والباطل ، فى أقصى نمو لها ، تنتمى فحسب إلى المنهج التجريبي للبحث برأى . .

« وما دام الاعتقاد هو قاعدة للفعل ، وتطبيقه يتضمن شكاً أكثر وفكراً
أكثر ، وفى نفس الوقت هو مكان للتوقف ، فهو أيضاً مكان للبدء فى التفكير .

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ — ٢١٩ .

« Evolution of Self—Consciousness »

(م ٢٢ — الفلسفة الأمريكية)

هذا هو السبب في أنني قد سمحت لنفسى أن أدعوه فكراً ساكناً مع أن الفكر هو في جوهره فعل . وقصارى ما يصل إليه التفكير هو ممارسة الإرادة ، وفي هذه لا يكون للفكر نصيب ، ولكن الاعتقاد لا يبدو أن يكون ساحة للفعل العقلى ، هو تأثير على طبيعتنا يرجع إلى الفكر ، ويؤثر في التفكير في المستقبل .

« إن ماهية الاعتقاد هي إقامة السعادة ، والاعتقادات المختلفة يتميز بعضها عن البعض الآخر بالضروب المختلفة للفعل التى نشأت عنها . فإذا لم تكن الاعتقادات مختلفة بدورها ، وإذا كانت تخمد « عين » الشك بتوليد نفس القاعدة للفعل ، لمسا جعلتها الاختلافات في طريقة الشعور بها مختلفة عن الاعتقادات ، أكثر من كون توقيع النعمة الموسيقية بسلاط مختلفة هو توقيع لفنانات مختلفة » ^(١) .

وبعبارة أخرى ، ظن « بيرس » أنه قد برهن على أن تصوراً ، كلياً ، أو فكرة من حيث هي متميزة من حالة خاصة للشعور أو الإحساس ، يمكن تعريفها برجاحاتياً في حدود عادات الاعتقاد ، وهذه العادات بدورها ، هي — برجاحاتياً — عادات للفعل . فالمادة هي تجسيد بيولوجى لفكرة عامة . هذا التفسير لحقيقة الكلبيات يدا « ليبرس » القضية المركزية للبرجاحاتية ، وقد اهتم بنمط خاص جداً للفعل « فعل التعميم » .

« لقد رأيت على نحو أشمل مما اعتدت أن أفعل ، أن هدف الكل ليس مجرد فعل كالممارسة الفظة للقوة ، بل ، قل التعميم ... هذا الفعل يتجه إلى انتظام الفكر وآنيته ، والفكر من غير فعل يظل لا فكراً ... وكثير من الشواهد

(٢) من ٣٦ — ٣٧ ، ٢٨ — ٢٩ من :

Justus Buchler (ed) : The Philosophy of Peirce; Selected Writings (N. Y. 1940).

تقادتني إلى أن أضع العمل الفردي في مكانة أسمى من أى وقت مضى ، من حيث هو المبنى الوحيد الحقيقي للوجود في التصور ، بل وأرى في نفس الوقت رؤية أنفذ من أى وقت مضى ، بأن ماله قيمة ليس بمجرد القوة التي تحسم في العمل ، وإنما الحياة التي يزود بها الفكرة «^(١)» .

وقد ألح « بيرس » على أن البرجماتية الواعية الشاملة الوحيدة هي التي « تذكرت » أن الخير الوحيد النهائي الذي يمكن أن تجلبه الوقائع العملية التي توجه إليها الانتباه ، هو المضي قدماً بنمو للعقولة للشخصية ، بحيث أن معنى التصور لا يمكن بالمرّة في أية ردود فعل فردية ، بل في الطريقة التي تساهم بها ردود الفعل تلك في ذلك النمو «^(٢)» .

ولكن « جيمس » كان فوق كل اعتبار فردياً ، ولم يكن ميالاً إلى أن يوافق « بيرس » على أن « معنى التصور لا يمكن بالمرّة في أية ردود فعل فردية » . وقد رسم الصورة الخاصة به للبرجماتية . ونشر أول اقتراح بصدها سنة ١٨٧٨ في مقال بعنوان « العقل الحيواني والإنساني » في مجلة الفلسفة التأملية . وقد عرض الحجة العلمية في هذا المقال في صورة أقرب إلى الفلسفة والجدل في مقاله « هل نحن آلات أو تومانية ؟ » وقد نشر في مجلة « الذهن » وألف كساهمة في الجدل الإنجليزي حول التعادلية . ومن الواضح أن « جيمس » في هذه المقالات متأثر « بشونسي رايت » وإن لم ينوه باسمه ، وعرض موقفه على أنه موقف « دارويني » ، كتبرير لوجهة النظر بأن للإحساس أو الشعور منفعة .

(١) Perry, op. cit., 11, 222.

(٢) Hartshorne & Weiss op. cit., V, 2.

من مقال ليرس « البرجماتية والبرجماتية » في :

J. M. Baldwin (ed.): Dictionary of Philosophy & Psychology (N. Y. 1902) 11, 321—322.

« لقد حاولت أن أبين أن كل استدلال يعتمد على قدرة الذهن على أن يجزئ، الظاهرة ككل وهي التي يجرى الاستدلال بصدها إلى عوامل أو عناصر جزئية ، وأن يلتقط الجزء الواحد الذي يمكن طبقاً لحاجتنا النظرية أو العملية أن يقودنا إلى النتيجة . والبيئة الأخرى نحتاج إلى نتيجة أخرى ، وتتطلب عنصراً آخر نلتقطه . إن الرجل العبقري هو الذي ينفذ دائماً إلى النقطة الصحيحة ويستخلص العنصر الصحيح — «العقل» إذا كانت الحاجة نظرية ، و « الوسيلة » إذا كانت عملية — ويركز عليه . والتداعي بالتشابه كما بينت هو معين هام لتجزئة الأشياء المثلة إلى عناصرها ، ولكن هذا التداعي هو فحسب الحد الأدنى من ذلك الاتقاء الذي يكون فيه الوصول إلى السبب الحقيقي هو الحد الأقصى . . والاستدلال لا يبدو أن يكون شكلاً آخر من ذلك النشاط الانتقائي الذي يبدو أنه النطاق الحقيقي للتلقائية العقلية . .

«وتلقائية الذهن لا تتألف من مناقشة أية صفة جديدة لا حسية للموضوعية ، وإنما تتألف فقط في أن نقرر ماهو الإحساس الجزئي ، الذي تكون موضوعيته الخاصة به أصح من موضوعية سائر الإحساسات جميعها .

« هذه الوظائف العقلية تعمل من قبل في البدايات الأولى للإحساس فضلاً عن أن أبسط تغيرات في الإحساس تتضمن الشعور بكل المقولات في الزمان ، المكان ، العدد ، الموضوعية ، العملية . فليس هنالك أولاً فعل ساجي لإحساس خالص ، يعقبه إنتاج إيجابي أو عرض (استخلاص) لصفات الموضوعية بواسطة الذهن . كل هذه تأتي إلينا معاً مع الكيفيات الحسية ، وتقدمها من الغموض إلى التمييز هو العملية الوحيدة التي يجب على علماء النفس تفسيرها .

« والرغبة من جانب الأشخاص الذين يتعلمون في المعامل ، في ألا يخطوا استدلالاً لهم الفيزيائية بمثل هذه العوامل التي لا يمكن قياسها كالإحساسات لهم .

يقيناً ، رغبة قوية جداً . فليس ثمة ما هو أكثر شيوعاً من أن نسمعهم يتحدثون عن الأحداث الشعورية كشئ في جوهره غامض وظلّي بل وأيضاً يشكّ في أن له وجوداً بالرة . ولقد سمعت عالم بيولوجيا من أذكي العلماء يقول : « هذا هو الوقت المناسب لكي يحتاج رجال العلم ضد الإقرار بشئ مثل الشعور في البحث «علمي» . وفي كلمة ، إن الشعور يشكل النصف « اللاعلمي » للوجود ، وكل من يتمتع بلقب « العالم » سيكون سعيداً جداً أن يشتري تجانكاً بين الألفاظ لايعوقه عائق في الدراسات التي يؤثرها ، بأرخص ثمن وهو تسليمه بثنائية تتيح للذهن مكانة مستقلة في عين اللحظة التي تقضى عليه فيها وتحيله إلى مجرد سجن يحوى سلسلة من الملل لاينحشى أبداً من تدخلها أو مقاطعها . ولكن قد يكون للحس المشترك أيضاً مطالبه الجمالية وقد يكون بينها تطلع نحو الوحدة . إن منظر ثنائية نهائية لا تفسير لها ، في طبيعة الأشياء قد يكون في عدم إقناعه مثل الإضطرار إلى الحساب بحدود متناقرة .

والآن من يحسم بين مثل هذه المطالب الجمالية المتنافسة ؟ فهي متائلة في أنها تصورات للحكمة ، وفي نظر كل واحد التأكيد القطعي للحقيقة أي منها ، هو في الحالة الراهنة من معرفتنا ، إجراء غير علمي إلى أقصى حد ^(١) .

هنا نصل إلى لبّ علم النفس الجيمسي ، كما نصل أيضاً إلى جوهر « إرادة الاعتقاد » والبرجماتية . فهو يبنى حجته على أساس أن الدماغ مرن ووجدليووجه ، والواضح أن الشعور وجدليووجه ويميز . والنتيجة لا مفر منها وهي أن الدماغ والشعور يجب أن يعمل معاً . ومع أن « جيمس » كان من الناحية الأخلاقية متاكداً من التفاعل ، فقد رفض في « علم النفس » عنده أن يعتبره كمسألة علمية ،

William James : «Are we Automata?» Mind; a (١)
Quarterly Review of Psychology and Philosophy, IV, (1879),
12, 11, 11 n., 2-3, 3.

وأحاله على التمسك الميتافيزيقي من فكره — وهى حيلة ملائمة — ياجأ إليها فى معظم الأحيان فى كتابه « علم النفس » .

وبينما كان يكتب هذه المقالات كان ياتى سلسلة محاضرات فى « جونز هو يكدز » فى موضوع التفاعلية ، وقد اختتم محاضراته بالملاحظة التالية :

« إننى كرجل علم ورجل عمل على حد سواء ، أنسك إنكاراً تاماً أن العلم يجبرنى على الاعتقاد بأن ضميرى مشرد ، وإننى لوائق فى أنكم بعد بيئة هذا المساء ستخرجون وقد اشتد عندكم أزر الإيمان الطبيعى بأن مباهجكم وأحزانكم ، وألوان حبكم وكرهكم ، وتطلعاتكم وجمودكم هم مقاتلون حقيقيون فى ساحة الحياة ، وليسوا مشاهدين مشاولين للمباراة » ^(١) .

Perry, op. cit., II, 31.

(١)

كان جيمس لانام ولا يهدأ له بال أثناء ارتباطه بمحاضراته ، وكان قلقاً يصعد ماسد استقرار عليه عزم الفتاة التى عرض عليها الزواج ، وهل ستوافق على عرضه . وحين أتته الإجابة المنتظرة فى النهاية ، تزوج بحبيبته التى لم تكن « حبة آلية » ، وتغلى الإبتاه معاً عن مقالة « هل نحن آليات ؟ » وهو المقال الذى نشره فى مجلة « مايند » Mind . وقد أنير من جديد تيار الآلية والمادية من حيث ارتباطهما بالبرجاطية فى سنة ١٨٩٨ ، حين اعترف « جيمس » بأنه أخذ مأخذ الاعتبار القيمة البرجاطية للإحساس .

وصحح تفسيره (فى محاضرة كاليفورنيا) للفارق البرجاطى بين علم الكون المادى وعلم الكون التأليهى ؛ وذلك بالإحالة إلى المثل غير المقيم الذى عرضه عن « الحبة الآلية » . وقد استخدم « س. س. إفرت » صورة مختلفة فى توجيه انتباهه إلى المشكلة : « هب أننا نذكر فى كشكوت له قلب إنسان . فيدولى أن هناك فاراً ماعوفاً لكل من يقترب من هذا النمط بين ما إذا كان الكشكوت دجاجة أم تكتفه ، أو ما إذا كان يحفظ فى الدفء فى أداة الحظن الصناعى . ومع ذلك فإن ما يحصل عليه من أداة الحظن الصناعى هو نفس ما يحصل عليه من الدجاجة الأم . أليس قمة صعوبة على الأكل تواجه المذهب المادى لاذ يجعل العالم أشبه بالحظن الصناعى ؟ » .

من خطاب لى « جيمس » فى ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٩٨ . نسخة « برى » انظر :

Perry op. cit., II, 464.

انظر كذلك :

E. A. Singer : Mind as Behavior (Columbus, O. 1929)
William James : The Meaning of Truth. (N. Y. 1909) p. 189 n.

ولم يكذبصل إلى هذه النتيجة حتى طبّقها على أشد أشكال الفكر التأملية
وكتب « الفعل المنعكس ومذهب المؤلّفة » . وهنا وضعت برجماتيته في شكلها
المحدّد اطّابحها :

« إن القسم الإرادى لطبيعتنا يسود القسم التصورى والقسم الشعورى معاً ،
أو في لغة إنجليزية أبسط ، الإدراك الحسى والتفكير في خدمة السلوك فقط . وإننى
لوائق أننى است مخطئاً في تقرير هذه النتيجة كواحده من النتائج الأساسية التى
يجزّنا إليها بمحضنا الفسيولوجى الحديث . فإذا سنّنت أى مساهمة عظيمة قام بها علم
وظائف الأعضاء لعلم النفس في السنوات الأخيرة ، فإننى متأكد أن كل مختص
سيجيب بأن نفوذه لم يكن يمثل ما هو عليه في تصوير وتحقيق وتميز وجه النظر
هذه في عمومها وسعة ألقها » (١) .

ومع أن الخطاب الذى ألقاه في المدرسة الصيفية للأخلاق سنة ١٨٩٥ بعنوان
« إرادة الاعتقاد » جاء بعد أربعة عشر عاماً ، فإنه لم يأت بأكثر من إعادة بسط
هذه « الإرادية » و « اللاأدرية » لقالة القديم . ولكن الأثر الذى ولّده ، حين
نشر سنة ١٨٩٧ مع المقال القديم ومقالات أخرى عديدة ، كان مثيراً . فحتى
أصدقاؤه قد صُدّموا به وفسروه على أنه دفاع عن الفعل من أجل الفعل ، وتعلّة
لاعتقاد الإنسان فيما يريد أن يستقده . وقد رأى « بيرس » ، الذى أهدي
الكتاب إليه أنه « كلام مبالغ فيه جداً ، بحيث يؤلم الإنسان الجاد إبلاماً شديداً »
وكتب إلى « جيمس » ، بناية ما استطاع من الرقة ، الملاحظات التى أشرنا إليها
آنفاً ، ضد « مجرد الفعل » ، منتهياً إلى أنه :

(١) س ١١٤ من :

William James : The Will to Believe and other Essays,
in Popular Philosophy (N. Y. 1897).

« فيما يتصل بالاعتقاد و » بتصميم المرء على شيء » ، إذا كانتا تعنيان شيئاً آخر أكثر من أن لدينا خطة للعمل ، وأنه بمقتضى تلك الخطة منمحاو وصفاً معطى للسلوك ، فإننى أميل إلى الظن بأنهما سيؤتيان من الشرأ أكثر مما يؤتيان من الخير ^(١) .

وكتب صديقه « چون چای تشایمان » : « إن حالة ذهن إنسان يبرر الإيمان بالاعتبارات التي أشرت إليها — هي حالة طيبة بدرجة كافية . فهو يجعل نفسه قائماً . وإرادته للرحلة تظل طيلة يومه . فلهذه نوع ما من الثقة أو الآمال التي تبقى الثقة في نفسه ، ونعمتها من التبدد . ولكنه لن يحملها أبداً ، ولن يوقظها ، ويثيرها في شخص آخر . . . هذه على نحو ما طريقة ملفوفة لاقول بأن مثل هذا الإنسان لم يكن لديه إيمان بالمرء . فالإيمان الذي بدأت تتحدث عنه قد برر ، وملىء ، ونوّم ، وصفّد بالحديد ، — فليأبى الله إذا دعوت هذا إيماناً !

« قلم كل هذا الضجيج ؟ وما الفرق سواء اعتقد الإنسان أو لم يعتقد ؟ هل هذه المسألة من الأهمية حتى تناقش ؟ .. لقد افترضت أن فكرة رابطة بين الاعتقاد والسلوك هي إحدى الأفكار البالغ فيها في العالم مثل التنجيم ، أو العصا السحرية .. شيء يحوى بعض عناصر من الحقيقة ربما كانت تستحق الفحص ، ولكنها بالأحرى (في الحاضر) لا يؤمن جانبها لما فيها من خطأ واضح إن دراساني قادتني إلى الاعتقاد بأنه لن يكون هنالك أناس قد يقعون في بعض الأمور تحت نفوذ صورة عقائدهم الدينية . ويميلون ويشعرون بما لم يكونوا يفعلونه إلا من أجل العقيدة ، ولكن هذا نادر جداً وبالغ التعقيد ، وهو بالطبع سرعان ما يختفي » ^(٢) .

Perry, op. cit., 11, 222.

(١)

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٣٦ .

وقد أجاب جيمس على هذا :

« ياله من إيمان ! على "اللعنة إن سميت ذلك حتى مجرد إيمان ، وإنما المقصود به هذا النطاق الخائق في قاعة تدرس فيها الفلسفة دراسة وضعية علمية . فمن الخير لضحايا هذا الشلل في السلسلة الفقرية الذي لابد حتماً أن تفضي إليه هذه الدراسات ، من الخير لهم أن يعالجوا بعلاج المميوبانيا (علاج الأمراض بأدوية تسبب أعراضاً شبيهة بأعراض المرض) بالرغم من أنك لا تعتقد في جدوى هذا العلاج » ^(١).

وواضح هنا الاهتمام السكينيكي لعالم النفس ، ولكن العلاقة بين مرضية الاعتقاد وبين « الإرادية » ^(٢) كيتافيزيقا زادت غموضاً باستمرار احتدام المناقشة حول « إرادة الاعتقاد » . وقد سلم « جيمس » في نهاية الأمر بأنه كان ينبغي له أن يحمل عنوان بحثه نقد الإيمان الخالص .

وبرز الأمر في الطائفة مرة أخرى سنة ١٨٩٧ حين كان « جيمس » يلقي أمام الاتحاد الفلسفي بجامعة كاليفورنيا خطابه المشهور عن « تصورات فلسفية ونتائج عملية » ، وقد أشار فيه لأول مرة إلى وجهة نظره البرجماتية ، ونسبها إلى صيغة « بيرس » سنة ١٨٧٨ . و « بيرس » ، حينئذ وأكثر من أى وقت ، قد نبذ الصورة الفردية التي عرض بها « جيمس » منهجه المنطقي ، وعلى أثر ذلك أصبح يشير إلى نظريته باسم « البراجماتيسيزم » . وخير من يعرض علينا التفسيرات المتصلة بتاريخ البرجماتية كلام « بيرس » نفسه :

(١) نفس المصدر من ٢٣٧ .

(٢) يستخدم « برى » كلمة « Fideism » بمعنى تكتيكي لتمييز النزعة الإرادية الأولى الأعم عند « جيمس » من النظريات الأشد نوعية لبرجمائيه ، ولتمييز كلهما من ميتافيزيقاه . وقد أيد « برى » تأييداً طلياً هذه التمييزات في تحليلاته المستفيضة ، ولكنني وجدت نفسي مضطراً أن أستخدم هذه المصطلحات بطريقة محرراً في هذا الرض الموجز .

« أصبحت البرجاطية معروفة بوجه عام ، بمعنى واسع الشمول بحيث يدل على قوة النمو والحيوية . وأول من أخذها عالم النفس الشهير « جيمس » ، مرتئياً أن « تجريبيته الأصلية » تطابق تعريف كاتب هذه السطور للبرجاطية ، ولو أن هنالك بعض اختلاف في وجهة النظر ، ثم يأتي بعد « جيمس » المفكر اللامع المشرق إشراقاً رائعاً ، « س . س . شيلر » ، فيطرح لفظ « المعيارية الإنسانية » الذي ورد في كتابه « لغز أبي الهول » ليعتبر عن اسم أكثر جاذبية فسلط الضوء في بحثه الممتاز عن « البديهيات كسلطات » على نفس الاسم « البرجاطية » الذي يتفق اتفاقاً نوعياً مع نظريته ، واتخذ هذا الاسم للدلالة عليها إلى أن وجد اسماً أنسب في التخصيص وهو « المذهب الإنساني » ، بينما ظل محتفظاً بالبرجاطية بمعنى أوسع . كل هذا حسن . ولكن لقد بدأنا نطالع الكلمة الآن بين حين وآخر في المجلات الأدبية ، حيث أسيء استخدامها بتلك الطريقة التي لا تحرم والتي توقعها حين تقع الكلمات تحت قبضة الأدب . ومن ثم فسكانب هذه السطور يشعر أنه — وقد وجد أن طفله « البرجاطية » قد نما وترعرع — أن له أن يقبله قبلة الوداع ويتركه لمصيره الأسمى ، بينما لكي يصل إلى غرضه الدقيق الذي قصد التعبير عنه في تعريفه الأصلي ، يعلن مولد الكلمة « براجا طيسيزم » ، وهي من القبيح بحيث يأمن ألا يختطفها أحد »^(١).

والإشارة هنا إلى « شيلر » تتم بدقة على مساهمته المتميزة في البرجاطية . ففي مواجهة أطراح « بيرس » لمنطق « جيمس » في الإحساس أو الإرادة ، دعم « شيلر » هذا المنطق بأن عرضه كنطق للمثالية العملية . وقد كان توجيهه الجديد

نحو المثالية الرومانسية والشخصية ، وقد رغب في التشديد على العامل الذاتي فيه المنطق وفي العلم ، ولكنه — لسوء حظه — قد بشر بدعوته في غير المكان الملائم . ففي « كورنيل » حيث كان معلماً من سنة ١٨٩٣ إلى سنة ١٨٩٧ ، مثل هذه المثالية الذاتية لم تكن تقابل بحفاوة ، وقد عاد إلى إكسفورد ، حيث لم تكن أسعد حظاً وإن كانت قد أحدثت ضجة واكتسبت روثاً . وفي سنواته الأخيرة ، التي أنفقها في جامعة كاليفورنيا الجنوبية ، أضحي إنسانياً إلى الحد الذي أدخل السرور على أنصار مذهب التأليه الشخصيين الذين كانوا محصنين فيها . وأول بحث مهم له « البديهيات كسلطات » (سنة ١٩٠٢) جعل للمنطق التجريبي انجهاً تجريبياً علمياً ، وبدلاً من أن ينقد المقولات الكنتية ، والحقيقة الضرورية الأولية نقداً « تاريخياً وسيكولوجياً تكوينا » ، وبدلاً من أن ينظر إليها كحقيقة بالنتيجة الماضية والصراع التطوري ، اعتبرها « كشكالات الذهن الفاسق » ، أو كفروض للفحص التجريبي . فهي أولية بمعنى أنها ليست ثمرة تجارب جزئية ، هي « مطالب » مسلمات يضعها الكائن العضوي حين يؤدي وظيفته كأنه أو ككل على العالم ككل .

« وحين نتحدث عن « المبادئ الأولية المنطوية في وجود المعرفة » ، فهل نعني أنها منطوية منطقياً أو سيكولوجياً ؟ هل هي ، منتجات تحليل منطقي ، أو وقائع نفسانية ؟ هل « الأولية » المزعومة أولية في الزمان (واقعة نفسانية) ، أو أولية في الفكرة (سياق منطقي) ؟ ، أو — وهذا قول مفزع — هل يمكن أن تكون الأولية كما هي مستخدمة ، منها بعض من هذين ، أو هي كل منها بدوره ، وأن التفسير الأولي الكلي لبديهياتنا يستند على هذا الخلط الأساسي ؟

« لا يمكن الذود عن التفسير الأولي ولا عن التفسير التجريبي . فسكلاهما

غير مرض ، الأول لأنه يمثل البديهيات على أنها وقائع خام لتنظيمنا العقلى (إما أنها غير مرتبطة تماماً ؛ أو مرتبطة فحسب فيما بينها) والثانى على أنها آثار وهمية لتجربة على ذهن سلبى خالص وهى تجربة مستحيلة سيكولوجياً .

« وفى الأساس ينبع فشل التفسيرين مما من نفس المصدر . فكلاهما مصاب بالمذهب العقلى ، الذى هو تشهير بطبيعتنا ، ويقودها إلى اتخاذ نظرة ضيقة جداً لما تمهنا به . وبسبب هذه النزعة العقلية المشتركة ، يعجزان عن إدراك الواقعة المركزية التى نقابلها دائماً بمجرد تخيلنا عن مقامات العلوم الأدنى ، وبمجرد أن نحاول تصور علاقتنا بتجربتنا ككل ، أى لكى نفصل جوانب هذه الواقعة المركزية التى يسمي تفسيرها المذهب التجريبي ومذهب الأولوية كثيراً ، يمكننا القول بأن الكائن العضوى إيجابى والكائن العضوى واحد .

« ويجب أن يتصور الفكر على أنه ثمرة الفعل ، معرفة الحياة ، ذكاء الإرادة ، بينما المنح الذى غذا أداة للتأمل العقلى يجب اعتباره أمتن وأقوى وآخر عضو ليحقق التكيفات بحاجات الحياة .

« وحين نحاول أن نبجى ثمرة التجربة ككل ، يجب أن نضع أنفسنا فوق التجريدات الميزة لتصنيف سيكولوجى تتجاوز حدود مشروعيته . وبتصور البديهيات كسلّمات فى جوهرها ، ترتبط فى النهاية بفاية عملية ، نعبز الموقد المصطنعة بين وظائف طبيعتنا ، وتقلب على أخطاء النزعة العقلية . نحن نتصور البديهيات ناشئة من حاجة الإنسان كعميل ، ننشطها رغباته ، وتمزجها إرادته ، وفى كلمة ، تغذيها وتوقدها طبيعته الإنفعالية الإرادية»^(١) .

(١) ص ٧٢ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ من :

Henry Sturt (ed) : Personal Idealism : Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford (London, 1902).

وواضح أن مثل هذه النظرية المنطقية قريبة من برجاطية « جيمس » ، وقد كان « شيلر » على بينة من ذلك . فكتب يقول :

« إن التسليم العملي هو المعنى الحقيقي لنظرية « جيمس » « إرادة الاعتقاد » التي أساء في تكوينها — فليس هذا التسليم تحريضاً على ما ينبغي أن نفعله في المستقبل كتجليل لما فعلناه في الماضي . وقداد النظرية كادوا يجهلون الإضافة الجوهرية « لإرادة الاعتقاد » ، أعنى « على مسئوليتك » ، وهي تترك مجالاً واسماً لاختبار الاعتقاد المزعوم ، بتجربة نتائج العملية » ^(١) .

ومع ذلك فالنقط الذي يشكل فيه « شيلر » المنطق البرجاطي . يشك « جيمس » في قيمته . وقد اتهم « جيمس » بالنزعة الذاتية ، اتهم « برادلي » ، و « رويس » ومثاليون موضوعيون آخرون ، كما هاجمه « بيرس » والعلماء الطبيعيون ومن ثم ، كان على « جيمس » أن يحذر من تعريف « العملي » تعريفاً عملياً مسرفاً .

« كم أود أن يفسر لنا نقادنا ، لم ينبغي أن تكون محولاتنا وارتباكاتنا نظرية هنا مثلاً هي عملية إلى حد بعيد . فهم يزعمون ببساطة أن ليس ثمة برجاطي يمكن أن يسلم باهتمام نظري خالص . ولما كنت قد استخدمت عبارة « القيمة القورية » لفكرة ، فقد التمس مني أحد المتراسلين أن أعد لها ، لأن كل واحد يظن أنك تعني فحسب الفائدة النقدية والخسارة النقدية » . ولما كنت قد قلت إن ما هو حق « هو ما هو نافع في تفكيرنا » فقد لأمني على هذا مراسل آخر : « فالكلمة نافع ليس لها معنى آخر إلا المصلحة الذاتية . فالسعى إلى هذه ينتهي بأن نهش بعدد من موظفي البنوك الوطنية إلى الإصلاحات . فلسفة تقود إلى مثل هذه النتائج لا بد أنها فلسفة سقيمة .

«ولسكن كلمة «عملى» قد استخدمت فى العادة استخداماً فضفاضاً بحيث تتوقع تسامحاً أكثر. فعين يقول أحدهم إن شخصاً مريضاً قد شفى الآن عملياً، أو إن مشروعاً قد فشل عملياً، فإنه يعنى عادة ضد «العملى» بالمعنى الحرفى. فالمرء هنا يعنى أن ما يقوله، وإن لم يكن صادقاً فى المجال العملى الدقيق، فهو صادق نظرياً، يكاد يكون صادقاً، يقينى بحيث يكون صادقاً. وثانياً، بعملى يقصد المرء فى كثير من الأحيان ما هو متميز مشخص، فردى، جزئى، قىال، كقبايل لجرد، عام، قاصر. وحين أنحدث لنفسى فحيثما شددت على الطبيعة العملية للحقيقة فإن هذا المعنى هو بصفة رئيسية ما دار بذهنى. «فالبرجماتا» أشياء فى تمددها. وفى ذلك الخطاب القديم فى كاليفورنيا حين وصفت البرجماتية بأنها تحمل معنى أية قضية يمكن دائماً أن تؤدى إلى نتيجة جزئية معينة فى تجربتنا العملية المستقبلية، سواء سلبية أو إيجابية، أضفت يوضح هذه الكلمات الواصفة «إن المسألة هى بالأحرى فى أن التجربة يجب أن تكون جزئية، لا فى أنها يجب أن تكون إيجابية»^(١).

ولسكن بالتشديد على «الجزئى» أكثر من «الإيجابى»، انحراف «جيمس» إلى اعتراضات «يرس» ومدرسة شيكاغو. وقد بدا أنه عاجز عن إقناع أحد.

وقد كان «برادلى» و«رويس» مرحبين بتشديد «جيمس» على التحقق التجريبى، على شرط أن يسلم بأن ثمة مطلقاً يجب أن يوضع كسلسلة برجماتية حتى نحول بين عملية التحقق وبين أن تصبح بحثاً لا ينتهى ولا جدوى منه.

(١) ص ٢٠٨ — ٢١٠ من :

W. James The Meaning of Truth; a Sequel to «Pragmatism» (N. Y. 1909).

وقد حدد « رويس » تقدمه تحديداً دقيقاً .

« لنفرض أن شاهداً ظهر في مكان الشهود ، واعترض على القسم المألوف ، لأن شكوكاً تساور ضميره ، ترجع إلى أنه براجماطى حديث ، لديه تعريف جديد رقيق للحقيقة ، في حدوده فقط يمكن أن يقسم . ولنفرض أنه قد ضمنت له له الحرية التامة ليمر عن قسمه بطريقته الخاصة ، وللدعه تبعاً لذلك ، يقول ، مستخدماً بتدقيق قتي تعريف زميل للحقيقة : « أقسم أن أقول ما هو نافع ولا شيء إلا ما هو نافع ، فلتعني على ذلك تجربتي المستقبلية » فإنتى أسألك : هل تظن أن هذا قد عبر تعبيراً ملائماً عن تلك النظرة لطبيعة الحقيقة . التي ترغب حقاً في أن يجعلها الشاهد في ذهنه ؟ بالطبع ، لو كان برجامطياً نموذجياً . وستبتهج أيضاً أن تستمع إلى شهادته في مكان الشهود أو في أى مكان آخر . ولكن هل مستقبل هذه الصيغة ؟

« إن ردّ الحقيقة إلى المنفعة هو كأننا نصيح : الدفع فوراً ، الدفع فوراً ، في مجال ليس فيه دفع فوري بالطريقة التي يتطلبها الولاء ، والتي يفترضها كل بحث على ، ووحدته التجارب عند الكثيرين في تجربة واحدة هي فقط التي تزودنا بها .

« فإذا كان علينا إذن ، أن نتصور البرجامطية الحديثة في صورة مشروع تجارى — وهي استمارة تدعو إليها بالخاح عبارات زميل — أجدنى مضطراً ثمثذ أن أخلص الموقف على النحو التالى : أولاً ، إن هذا الموقف ، بنائية الوضوح ، وبأقصى صراحة مشرفة ، يمان إفلاسه ، بقدر ما تتطلبه الحقيقة المفصودة من دفع فوري . ثانياً إنه مع ذلك يرفض أن يذهب إلى أيدي أى مستلم لأنه ليس مغرمًا بأى شيء يبدو مطلقاً للغاية . وثالثاً لأنه يعلن بمنتهى الصراحة ، أنه يعضى في أداء عملياته تحت شعار القديم للحقيقة — وكأنى به يقول في نهاية الأمر

السنا جميعاً فرداً فرداً ، مولعين بنظام القيم الاثنائية ^(١) .

وقد كان « جيمس » في إجابته ميالاً ، لاعتبارات من الراحة العقلية والأجاجة الأخلاقية إلى أن يسلم بقيمة برجماطية على مستوى مطلق لأولئك الذين يحتاجون إلى راحة مؤقتة أو نهائية . ولكنه رفض أن يسلم بأن المطلق ضروري منطقياً .

« لأفسر لم لا أعتقد في المطلق . . ولكن لأننى أجد أنه قد يضمن إجازات أخلاقية لأولئك الذين يحتاجون إليها ، وهو من ثم صادق (إذا كان كسب الإجازات الأخلاقية خيراً) فإننى أتقدم بهذا كفن زيتون للتوفيق مع أعدائى . ولكنهم ، كما هو مألوف فى مثل هذه العطايا قد وطأوها بالأقدام وتحولوا إلى صاحب العطاء فزقوه إرباً . . . وباستخدام الاختيار البرجماطى لمعنى التصورات أظهرت أن تصور المطلق لا يعنى شيئاً اللهم إلا أنه مانع لأجاجة ، ومبهد للخوف الكونى . إن الإنقاذ الموضوعى للمرء حين يقول « المطلق موجود » يرجع كما يبدت إلى تبرير ما للشعور بالأمن فى حضرة العالم » ، هذا التبرير يوجد ، وأن رفض استثمار الشعور بالأمن يؤدى الميل القائم فى حياة الشخص الانفعالية الذى يجب أن يحترم كشئ مقدس .

« ويظهر أن نقادى الأخذين بالمطلق يفشلون فى رؤية نشاط أذهانهم على هذه الصورة حتى إن كل ما أستطيع عمله هو أن أعتذر ، وأسحب عرضى . إن المطلق ليس صادقاً بأية طريقة ، وأقل من ذلك ، بحكم النقاد ، بالطريقة التى عينتها » ^(٢) .

(١) من ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٤٦ — ٣٤٧ من :

Josiah Royce : The Philosophy of Loyalty (N. Y. 1908).

James : The Meaning of Truth, pp. viii—x. (٢)

وكان « جيمس » على وشك أن يستسلم « ليرس » والمثاليين في طريق الطبيعة المجردة للحقيقة ، وذلك بالتمييز بين « الحقيقة » و « مطابقة الحق » ، وإقراره بأنه معنى فقط بالأخيرة ، حتى تلقى التحذير الشديد التالى من « جون ديوى » :

« إن قول البرجماتى إن المسألة «تكاد تكون أكاديمية خالصة» يعطى غير المتقد فرصة كبرى للكفر أليس كذلك ؟ أو ، من جهة أخرى إذا كان هذا يكاد يكون مسألة أكاديمية صرفة ، فكيف يمكن التسليم بأن « مطابقة الحق » هى فكرة أهم ، كما تشير إلى ذلك الفقرة الأخيرة ؟ لم أكن أخاطر بالكتابة إليك عن هذا الأمر لو لم أعلم أن هاتين الفقرتين كانتا حجر عثرة لأولئك الذين لم يكونوا قد استقروا على رأى ، ومدعاة آهنته المعارضين للبرجماتية .

« وبينما غرضى الرئيسى من الكتابة إليك هو فحسب إثارة هذه للسألة بدافع النصيحة ، فإنه ليبدو لى أن مقال « سترونج » يظهر بغاية الوضوح تحبط نقادك الذى تحاول أن تواجهه بتمييزك بين « الحقيقة » و « مطابقة الحق » . أحتا أن نابليون قد أرسى عند بروفانس فى اليوم الأخير من مارس سنة ١٨١٤ . إذا كان هذا يعنى شيئاً ، فإنه ليعنى إما : (أ) هل القضية ، الفكرة ، أو الاعتقاد بأن نابليون أرسى .. إلخ حقيقية؟ وإما (ب) هل إرساء (الواقعة عارية كما هى) نابليون حقيقة ؟ والآن إن الذى يفكر تفكيراً عقلياً تاماً (رويس مثلاً) يأخذ ، كما أفهمه ، بأن الواقعة العارية كما هى من حيث هى كذلك هى فى ذاتها من طبيعة الحقيقة ، أعنى أنها فى الخارج على الأقل ، عنصر مستغرق فى الحقيقة ومن ثم فى نظام عقلى . والآن نجد أن « سترونج » (وكثيرين من نقادك الآخرين) لا يأخذون بهذا مثلاً لا تأخذ به أنت . و« سترونج » يرى « أن من الحق أن نابليون قد أرسى » . يمكن فحسب أن يكون قضية استعارية عن « الفكرة أو الاعتقاد حقيقى » . (٢٣٣ — الفلسفة الأمريكية)

والآن يبدو لى أننا نحتاج فحسب إلى أن نغضى بالنقاد (من نمط المثاليين الذين لا يسلمون بالمطلق) إلى التمييز بين الوجود الخام أو الأحداث الخام (وهى ليست يقيناً حقائق) وبين القضايا العقلية عن هذه الموجودات (التى يمكن أن ينتمى إليها وحدها طابع الحق أو البطلان) لنجعلهم يرون أن الخلط قائم عندهم وأن الحقيقة (وليس فحسب « اللطابق للحقيقة ») يمكن أيضاً أن يشكل علاقة بين معلومات الوجود هنا وبين معلومات الموقف العقلى أو الزعم .

« وأملى أن تغفر لى هذا الاقتراح ، ولكن يبدو لى أن التسليم من أجل فهم أفضل للنقاد بأن الحدث هو مماثل للحقيقة ، هو التسليم بنفس النقطة التى يكمن فيها التباس الأمر عليه ، وأليس فى تشجيعه فى هذا الالتباس الحيلولة بينه وبين فهم أفضل تستهدفه أنت ؟ » ^(١) .

لقد كانت هذه نصيحة جدلية رائعة من مفكر جادلى ماهر ، ولكنها كانت أكثر مما يحتمله « چيس » . لقد بدأ يضيق ذرعاً بكل المناقشات حول « الحقيقة » ، وأخذ يبين أن البرجماتية عنده لا تملو كونها مقدمة منهجية للمناقشة المثمرة لفلسفته الحقيقية التجريبية الأصلية . فلنترك « شيلر » و« ديوى » يقيمان فلسفة إذا شاءا ذلك ، مما كان بالنسبة إليه مجرد « منهج لهداية المناقشات » .

« ما الذى ننيه « بالحقيقة » ؟ وعلى أى نحو تعرف ؟ هذه أسئلة إذا أثيرت للمناقشة ، ستجعل كل جانب يحترم الجانب الآخر بقدر أكبر . ولقد هجبت للطريقة التى دفع بها اسمى كآب لهذا الأسلوب فى التفكير . إننى لأقر بأنها استمرار لبعض أفكار جزئية عبرت عنها ، ولكن « البرجماتية » لم تكن أبداً لى أكثر من منهج لهداية للمناقشات (منهج سيد هذا صحيح) . والنطاق الهائل

الذى جعلته أنت و « ديوى » للتصور تغطى طريقتى المحدودة فى التفلسف .
إبنى لأرحب به ، وأعجب به ، ولكننى لا يمكننى مع ذلك أن أستسيغ بعض
أجزاء منه ، وإن كان ثمة شيء ما فى داخلى يشعر شعوراً أكيداً بأنه
يمكن أن ينتج الإنسان فى فهمها ، وسيكون حينئذ يوماً عظيماً لرجل الفلسفة .

« ويجب على أن أكون مثل البارود البازد لا أحترق إلا ببطء ، وأشعر
بالاحترام الشديد لغيرى من الناس ، ولذا فإنى أعترف بأنى بعد قراءة هذه السطور
قد فهمت تماماً المغزى الحقيقى للحياة والتجدد . والجلى العظيم للبرنامج ، والطابع
المتجدد فى كل الأشياء ، والنزعة الإنسانية ، وما أشبه خيال الملائكة فى ثيابه الزهراء
البالية التى تفتنخ مع رياح المساء ، ما أشبهه فى تمثله للحياة بالنزعة الفكرية المجردة ،
وعسى أولئك الذين يعبدون الأصنام الفكرية وموابعهم . ومن عجب أننا نعاصر
تفتيح حقبة عظيمة جديدة فى الحياة والدين والفلسفة ممثلة جميعاً فى منهج واحد . .
ومن المهم أن نبين للجمهور أن وظيفة التصورات عملية ، ولكن قد يبلبل
المبتدئ أن يقال له إن ذات التصورات التى تستخدمها فى القيام بذلك هى نفسها
متمتعة ، وبعد هذا كله ، ينبغى لتجربتنا أن تكون أثناء ذلك قد أقامت بعضاً
منها متينة على أساس برجهاطى . . . وعلى ذلك فأنا لأسباب تربوية يجب أن
أدخل هذا الجانب الرفيع الذى استعملته أنت يا « شيلر » وكذا « ديوى » فى
تخطيط نظرية المعرفة . هذا لأن هنالك مكاناً لكل من منهجينا ، ولكن نتيجة
نقدك تجعلنى أعترف بصراحة أعظم بأن هنالك نظاماً خاصاً أغذى به الأشكال
التي تتألف منها قضاياى » (١) .

« أن نبين للجمهور أن وظيفة التصورات عملية » أمر كان له أيضاً أهمية فى
نظر « ديوى » و « مدرسة شيكاغو » . فقد شغل « ديوى » منذ البداية بمنطق

العمل ، واكتشف في علم نفس « جيمس » للنطق الأذاني الذي أدى إلى انقلاب ثوري في نظريته الأخلاقية . وثمة خطاب قديم من « ديوي » إلى « جيمس » ساعده ليتحرر من « الأخلاق الإدراكية » .

« إن البناء الإدراكي الخالي عظيم جداً ، وشيء له وزنه في النظرية والتطبيق . معاً ، حتى إنني لا أنبأ بأي نجاح للكتاب ، ولكن حين يعبر إنسان مثلك عما كتبه لي ، فإنني أعتبر الكتاب قد نجح بالفعل .

« ولكن ما لم يكن إنسان ما يعيش من قبل في الإنجيل لا تحت سطوة القانون ، كما تبرأت عن ذلك ، فإن الكلمات التي توجه إليه لن يكون لها صدى عنده ، فإنه لن يفهم ما تعنيه ، ولن يمتد أنك تعنيه لوضعه . ويبدوان الأمل يلوح مع الجيل الناشئ ... فكثير من تلاميذي متمطشون كما لمست ذلك بنفسى وهم يكادون يفترون نحو كل فرصة ليتخلصوا من العبء الثقيل . ويؤمنون بحياتهم الخاصة ..

« لست أدرى إذا كنت قد قلت لك إن لدى فصلاً من أربع طـ.لاب للدراسات العليا يدرسون كتابك ، علم النفس ، هذا العلم ، وإلى أي حد قد استمتعنا جميعاً به . إنني متأكد أنك ستسر أعظم سرور ، لو رأيت أي حافز للحرية العقلية ، وأي مورد للمواد الدراسية كان كتابك بالنسبة لنا » .^(١)

وبينما كان « جيمس » يساعد « ديوي » على هذا النحو على صياغة « أخلاق سيكولوجية » مستندة لا إلى الإدراكات ، وإنما إلى الرغبات الراضية الفاعلة ، كان هناك صديق آخر له ، يدعى « فرانكلين فورد » . كان يبين كيف أنه يمكن النظر إلى العقل والأخلاق من زاوية اجتماعية ، كوضع البحث التجريبي :

لقد وجّه « ديوى » فى مقدمة كتابه الأخلاق سنة (١٨٨٩)، الإنقياء بوجه خاص إلى « ... فسكره الرغبة، كنفسلط مثالى إذا واجهناه بامتلاكه امتلاكاً فطرياً، وإلى تحليل الفردية إلى وظيفة، تشمل القدرة والبيئة، وإلى دراسة المضامين الاجتماعية للعلم والفن. (وهى نقطة أدين بها لصديقى السيد «فراנקلين فورد»^(١). وهو الآن يتغلى عن للذهب كله، الذى بناه بمشقة وجدل على أساس المثالية الدينامية، وينتمى مذهباً جديداً (ومنهجاً دراسياً) للأخلاق، فى جزئين، الأخلاق السيكلولوجية، والأخلاق الاجتماعية. لقد تصور « ديوى » زملاؤه فى الإطار اللزدوج لهذا المذهب الأخلاقى، الدراسات فى النظرية المنطقية » (سنة ١٩٠٣) للشهورة، والتي كانت لبذاناً بنشأة « مدرسة شيكاغو » الأداتية .

لقد أشرنا من قبل إلى بناء المثالية من جديد بناءً بيولوجياً وتطورياً، وكان ينهض بذلك « ديوى » ومن حوله « متشجن » و « شيكاغو »^(٢). وقد كان « ديوى » معتاداً أن يرى فى الفكر نشاطاً، وفى قوانين الفكر قوانين للحركة والتطور. وقد أقام أيضاً فى حدود جدلية، الوظيفة الوسيطة للحكم. وحين ظهر كتاب « جيمس » « علم النفس » بنظريته فى الطبيعة الثائية للماهيات، ومقالات « بيرس » عن « الحب التطورى » ونظريتهما عن الكلديات كنتجسدة فى الممارات، أدرك « ديوى » أن تأويل المقولات على أنها « أفكار منظمة » للفعل يمكن تعميمه وتطبيقه على جميع الأفكار. فجميع الأفكار غائية أو أداتية، وتحليل هذا المبدأ يمكن أن يحول الآن عن أرض التأمل التكويني إلى أرض علم النفس التجريبي. وقد تهيأ « ديوى » بذلك أن يصف « وساطة التجربة فى حدود » تصور « القوس المتعكس »، وأن يتغلى عن الميتافيزيقا المثالية للنشاط إلى التحليل

(١) واردة فى نفس المصدر، هامش ص ٥١٨ .

(٢) انظر ما قبله (ص ٣١٧ — ٣١٨ ، ٢٥٦ — ٢٥٧ من النص الأسمى) .

الفسولوجي لفعل الحكم . وأول بسط منهجي لهذه النظرية قائم به في آن واحد « جون ديوى » في مقاله « الشروط المنطقية للتناول العلمي للأخلاقية » و « ميد » في مقاله « تعريف النفساني » و « أ . و . مور » في مقاله « بعض جوانب منطقية للغرض » . ومن بين هذه المقالات يعدّ تناول « مور » للموضوع أكثرها مباشرة وبساطة ، فقد بين أن « رويس » و « جيبس » كليهما أخذوا الأفكار على أنها غرضية ، ولكنهما فشلوا في أن يفسروا تفسيراً دقيقاً ما يحدث حين تتحول تجربة « من القاق وعدم الرضى » ومن « واقع ، متقلب ، مضلل ، وحشي » إلى تجربة ذات « معنى متشبع » . وقد قد « رويس » تقدّم تفصيلاً في الاتجاه التجاه غامضاً إلى تجربة مطلقة بدلاً من أن يحدّد مشكلته بنائية .

« هذا الطابع الجزئي على إطلاقه للتجربة الإنسانية هو تجريد للحالة غير المتكاملة نسبياً والتي تكون عليها التجربة مؤقتاً ، وينظر إلى هذا التجريد على أنه صفة ثابتة ، بالتناضى عن أن التجربة تكون جزئية فحسب لأنها ستكون مرة أخرى كلاً ، وأن النظام الكامل والإشباع النهائي هما على هذا النحو أيضاً . إن الأمر لا يعدو أن يكون تركيزاً مجرداً لوظيفة تشكيل الكل من أجزاء وصياغة الشيء صياغة كاملة شاملة بحيث تزيل اتفاق وتبعث في النفس لحظات من الرضى » .

« إن القاق لا يكون في فراغ ، ولكن لم يكن هذا النشاط في ظرف يوصف فيه « كفتل لا ينتهي » وعدم رضى ؟

« وقد ينفر الكثيرون من إدخال النظريات النفسانية المادية ، ولا نقول شيئاً عن البيولوجية في المناقشة المنطقية ، إنني لأعترف في هذه النقطة أنني بمواجهة الأمر بصراحة لا أجد طريقة أخرى . ويبدو لي في هذه النقطة أن الخوف من مارد « الفينوميناليين » جعل المنطق يهيم سنوات طويلة في القية ..

« وعلى التعديد لأن الفكرة حينئذ ، كخطئة تظهر وتكون كاستجابة لهذا القلق ، فإشباعها ينبغي أن يكون ملازماً لها . وما تكاد تنشأ الفكرة كفرض ، كخطئة ، حتى تبدأ في التطلّع إلى مذهب مطلق ، وتحاول أن تتجاهل أو تتخلى عن أسلافها الأدنى منها، وما يكاد يحدث هذا حتى تبدأ الصعوبات الخاصة بالإرضاء، وهي صعوبات تضيّق الخناق على كل طموح يتطلّع إلى أشياء غريبة عن قواه الموروثة ومعداته.

« وعلى التأكيّد أننا لا نبحث عن الحقيقة الواقعة في « سياق معنى مطلق للأفكار » وهو « موضوع للحب والأمل، للرغبة، والإرادة، للإيمان والعمل ، ولكن ليس موضوعاً أبداً لإبداع حاضر » . إننا نجد بدقة بالأحرى في الحب والأمل، والرغبة والإرادة ، والاعتقاد والعمل ، تلك الحقيقة الواقعية التي فيها ومن أجلها كان « للعالم كواقعة » و « للعالم كفكرة » وجود^(١) .

لقد كان مقال « ديوى » : « الشروط المنطقية لتناول علمي للأخلاقية »، أقل جدلاً ضد المثالية المطلقة وأشدّ اهتماماً بتقويض الثنائية الكنطية بين أحكام الواقع وأحكام القيمة . وقد نحى نظرية أن الأفكار أو الكليات يمكن أن تحل في التجربة كخطط أو عادات للحكم بقرار ، وأن هذا الفهم الوظيفي لطبيعية الأفكار في التجربة ، لا يميز فحسب الاتصال بين الفعل والحكم ، بل ويميّز كذلك الاستمرار بين الحكم العلمي والحكم الأخلاقي . وهو يحيل بخاصة على نظرية « بيرس » على أنها تصل « من خطوط مختلفة » إلى نفس النتائج . « إن القضايا النوعية أو كليات العلم يمكن أن يكون لها مفعولها فقط من

(١) ص ٣٦٩ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ من :

John Dewey : Studies in Logical Theory (Chicago, 1903).

خلال وساطة المعادلات والليول الذاتية للشخص الذى يحكم . فليس لها منهج للعمل خاص بها .

«واقعد كان السيد «تشارلز ساندروز بيرس» بقدر ما أعلم أول من وجه الانتباه إلى هذا المبدأ ، وأول من ألح على أهميته للمنطقية الأساسية (انظر ص ٤٣٥ — ٤٣٦ ، ٤٤٩ — ٥٦ من Monist) وقد عرضه «بيرس» كبداً للاستمرار ، ففكرة ماضية لا يمكن أن تعمل إلا بقدر ما هى مستمرة نفسانياً مع ذلك الذى تؤدى عملها فيه . والفكرة العامة هى ببساطة إحساس حى متبسط ، والعادة هى تقرير لضرب نوعى من العمل لاستمرار نفسانى معين . ولقد وصلت إلى النتيجة الآتية من خطوط مختلفة ، دون أن أقلل على أى نحو من سبق السيد « بيرس » فى تقريره ، أو ما فى هذا التقرير من طابع منطقي أعم ، إننى أشعر أن لبيانى شيئاً من القيمة من حيث هو تآكيد مستقل . . .

« إن جميع القضايا العملية النوعية ، وجميع بيانات القوانين ، وجميع المعادلات والصيغ ، هى على الدقة معيارية فى طابعها ، وشفيعها الوحيد للوجود ، والاختيار الوحيد لجدارتها ، هو قدرتها على تنظيم أوصاف الحالات الفردية . والرأى الداهب إلى أنها سجلات مختزلة أو أوصاف مجردة ، يؤيد وجهة نظرى هذه دون أن يدحضها . فلم الاختزال ولم البيان غير الحقيقى ، إذا لم تكن تعمل عملاً أداتياً فى احتكاكاتها للباشرة بالواقع ؟

« وبقدر ما يكون الحكم العلمى فعلاً ، فإن كل سبب أولى يخفى دون أن يخط خطأ بين منطق مادة العلوم المعروفة وبين مادة السلوك .

« ووجهة النظر التى نعرضها هنا ، هى بالطبع ، وجهة نظر برجماتية . ولست متأكداً ، مع ذلك ، من مضامين بعض أشكال البرجماتية . فهى أحياناً تبدو متضمنة أن بياناً عقلياً أو منطقياً يبد صحيحاً إلى حد ما ، ولكن تضع حدوداً

خارجية ، بحيث أنه في بعض النقط الحرجة ، لابد من الاستنباد باعتبارات من سياق لاعقل أو سياق يتخطى حدود المنطق ، وهذا الاستنباد هو مايسادل الاختيار و « النشاط » . وعلى ذلك فالعلمى والمنطقى يقابل كل منهما الآخر . وأنا أحاول أن أؤيد موقفاً مضاداً لهذا تماماً . أعنى أن المنطقى شيء ملازم أو تعبير عضوى عن العلمى ، ومن ثم فهو يحقق أساسه المنطقى وهدفه المنطقى حين يؤدي وظيفته العملية . وليست لدى رغبة في أن أثبت أن مانسميه « علماً » نحدده تحديداً عسفياً باعتبارات أخلاقية خارجية ، وبالتالي لا يستطيع العلم أن يفهم ذاته في الدائرة الأخلاقية ، بل العكس — أعنى لأن العلم هو ضرب من ضبط علاقاتنا للفاعلة مع عالم الأشياء المجربة ، فالتجربة الأخلاقية في حاجة تصوى لهذا الضبط . وأنا أعنى « بالعلمى » فقط تغيراً منضبطاً في القيم المجربة » ^(١) .

و بعد ذلك شرع « ديوى » في كتابه « دراسات في النظرية المنطقية » في تطبيع هذه النظرية الأدائية على نظرية الموضوعات المنطقية . وقد وضع حجته في شكل نقد لمنطق « لوتر » ، وذلك حتى يستطيع أن يجعل واضحاً كيف يمكن أن يتفق مع نقد المتألمين الموضوعيين لما أجراه « لوتر » من فصل أصيل بين الفكر وموضوعه ، دون أن يقع في النتيجة التي انتهوا إليها وهي أنه يلزم أن يسكون الفكر « مكوّنًا » للحقيقة الواقعية . وإذ بين أن الأفكار ، والتجريدات أو الموضوعات المنطقية ، لها دور نوعى في التجربة ، أعنى توضيح أنوان النشاط المضطربة ، أمكنه أن يتجنب ثنائيه « لوتر » ، في أن الفكر يواجه الواقع دون أن يؤيد النظرية المتألمية وهي أن الواقع هو الفكر . وقد كان هذا بمعنى « لديوى » وزملائه انطلاق نظرية المعرفة لا من أسر المتألمية فقط ، بل ومن أسر المتألمية بقا من أى نوع أيضاً . فقد كان لديهم علم الذكاء .

(١) John Dewey : Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality (Chicago, 1903) pp. 14, 14n., 13n., 10n.

ولو أن «وليم جيمس» عاش ليرى كتاب «جون ديوى» «المنطق : نظرية البحث» الذى نشر سنة ١٩٣٨ ، وفيه آتم تعبير عن النظرية التجريبية- للمعرفة ، لارتأى فى هذا المجلد شيئاً قريباً على الأقل من ذلك العمل الخالد الذى لم يطل به العمر ليكتبه. إن منطق «ديوى» يجسد كثيراً من تخصيصاته النوعية. كتب «جيمس» يقول : «يردى أن أكتب وأنشر ، إذا استطعت ذلك ، كتاباً آخر خالداً ، أقل شعبية من كتاب البرجماتية ولكن أشد أصالة ؛ وإن كان يبدو أن هذا الأخير لم يفهمه أحد فهما صائباً ، وفيه أعرض فلسفة وضعت ليستخدمها المهندسون ، والكهربائيون ، والأطباء ، بينما هى بحق من تحليل نظرى ، لوظيفة المعرفة ، أمتن وأدق مما أقدم عليه الفلاسفة السابقون»^(١).

٢ — التجربة والطبيعة

بينما كان «وليم جيمس» منكباً على تشكيل علم النفس «كعلم طبيعى» ، كان يستبعد فى وعى المشكلات الميتافيزيقية ، وكان يستبعدا لا من ذهنه ، حيث استقرت ، وإنما من علم القهن عنده . فقد قصد أن يكون قبل كل شىء تجريبياً بالمعنى النهجى ، وقد كان يذكّر لقارئى كتابه «أصول علم النفس» من وقت لآخر ، أنه يؤجل بعض المشكلات التى لا يمكن الفصل فيها بالدليل التجريبى ، إلى «آخر الكتاب» ، ولكنه حين وصل إلى الكتاب وكتب فصله الميتافيزيقى الأخير «الحقائق والمعالوات الضرورية للتجربة» لم يكن فى وسعه أن ينظر فى جميع المشكلات المؤجلة . وأقصى ما كان فى وسعه أن يفعل ، هو أن يصوغ الشكل الذى يجب أن تصاغ فيه المشكلات الناشئة فى التجربة ، حتى يجعل منها مشكلات حول الواقعة الطبيعية . وقد صاغ هذه المشكلة الفلسفية على النحو التالى :

« نحن نتميز... بين السياق التجريبي للأشياء وبين سياقها العقلي بالمقارنة ، ونحاول قدر ما في الإمكان ، أن نترجم الأول إلى الأخير ، من حيث أنه أكثرهما تجانساً مع عقلنا ...

« وأي تحويل للأشياء إلى حدود تجري بينها مثل هذه العلاقات المصنفة- بمقرراتها البعيدة غير المباشرة ، هو طريقة لوضع الأشياء في مخطط أكثر معقولة. فمناك على ذلك قدر كبير من الحقائق الأولية أو الضرورية ضرورية حديثة. وكقاعدة ليس هنالك إلا حقائق للمقارنة فقط، وهي في المقام الأول تعبر عن علاقات بين حدود عقلية فقط. ومع ذلك فالطبيعة تعمل وكأنها بمحض وقائمه معادل لهذه الحدود العقلية. وبقدر ما تفعل الطبيعة ذلك يمكننا أن نضع قضايا أولية تختص بالواقعة الطبيعية. إن هدف العلم والفلسفة معاً هو أن يجعلوا الحدود القابلة للتبادل أكثر عدداً. ولقد كان من الأسهل أن تكون أشياء الطبيعة معادلة للحدود العقلية للسياق الآلي ، منها للحدود العقلية للسياق العاطفي .

«وأوسع مسلة في للذهب العقلي هي أن العالم يفهم فهماً عقلياً في جميع أركانه- طبقاً لنظام فكري ما ، والحرب بين الفلسفات تجري حول هذه النقطة من الاعتقاد» (١) .

لقد أعد « جيمس » العدة بذلك « ليدخل حرب الفلسفات » بمحاولة بناء « نظام فكري » ، أكثر شمولاً من النظام الآلي . وأقل صلابة من نظام مذهب اللوثة للطاق . هذا النظام يمكن له أن يدعو «التجريبية الأصلية» ، وقد لا يكون منهجاً ، وإنما هو تفسير للطبيعة على أنها « متعادلة مع الحدود العقلية » .

ومن أجل توضيح المشكلات اليتافيزيقية غير التجريبية ، احتال « جيمس »

بالبرجماتية وقد كان يقصد بها تفسير المناقشة الفلسفية وتوضيحها . وليسوء الحظ حدث العكس ، فأصبحت البرجماتية ركناً جديداً من أركان الخصومة ، ومخطأاً لتبرير الاعتقادات التي لا يمكن إثبات صحتها . وفي معمة الاضطراب والغموض الذي اكتنف معركة المناهج ، بذل « جيمس » ما يستطيع ليمضى قدماً بنظامه الفلسفي .

وقد كان ثمة عقبة أشد خطورة من البرجماتية ، وهي مشكلة طبيعة الشعور التي أزعجت « جيمس » كما أزعجت معاصريه ، والتي لم يصل أبداً إلى حل لها يرضى عنه . وقد حلل تحليلاً ملاماً وظيفة الشعور ، فالشعور هو « مقاتل من أجل غايات » ، أو على الأقل « يبدو كذلك » ولكن وجود الشعور ماذا عساه أن يكون ؟ إن وصفه لمعركته مع هذه المشكلة يكشف لنا إلى أي حد من الصعب أن يكون الإنسان تجريبيكاً أصيلاً . ولقد نجح في وصف الشعور بأنه « تيار » كشيء مستمر ، ترتبط أجزاؤه فيما بينها ارتباطاً عضوياً ، ومن المتوقع بعد هذا منه أن يؤدي وظيفته « كمضو » . ولكنه حين حاول أن يجعل هذا النشاط العقلي المتحد صالحاً لمالم مادي ، عناصره ذرية وعلاقاته خارجية ، رأى أن مهمته مهمة ميتوس منها .

« الوقائع الوحيدة طبقاً لمبادئ فلسفة الأجسام أو الفلسفة الآلية ، هي الجزيئات المنفصلة ، أو على الأكثر الخلايا . وتجمعها في « مخ » وهم من الأروهام في أحاديث العلمة . مثل هذا الوهم لا يمكن أن يكون من الزاوية الموضوعية بمثابة نسخة مطابقة لأية حالة نفسية أبداً كانت . فواقعة مادية خالصة هي وحدها التي يمكن أن تنهض بهذا الدور . ولكن الواقعة الجزئية هي الواقعة المادية الوحيدة الخالصة — ويرتب على ذلك أنه يبدو أننا ، إذا كان علينا أن نحصل على قانون نفساني ، مادي مبدئي أن نرتد إلى وراء ، إلى شيء من قبيل نظرية خامة

الذهن ، إذ أن الواقعة الجزئية ، من حيث هي عنصر من عناصر « الخ » ، ستبدو بالطبع مطابقة لا لمجموع الأفكار ، بل لعناصر الفكر .

« فإذا فعل ؟ قد يجد الكثيرون الفجدة عند هذه النقطة في إطار غموض .
المنطق ، وما نشعر أننا مدينون به لمثل هذا البدأ الذي يضع حداً لحيرتنا . وقد
ينتهج آخرون بأن وجهة نظر التناهي والانفصال في الأشياء التي بدأنا بها قد
نمت في النهاية نقائضها ، وأوشكت أن تفقدنا جذراً إلى شيء من « التأليف
الأعلى » تكف عنه المتناقضات عن المضايقة ويستريح للنطق ، قد يكون هذا
قصاً تكويفياً . ولكنني لا يهدأ بالي لمثل هذه الحيل التي تقبأهي بهزيمة الفكر
المجرد . فإنها لاتمدد كونها مخدراً روحياً . فمن الأفضل للإنسان أن يعيش على
الجانب الملهل ، وأن يتشبث إلى الأبد بما لديه من وقائع محفوظة ^(١) »

« وبقدر ما استطعت من إخلاص وصبر كافحت مع المشكلة سنوات ، وقد
ملأت مئات الأوراق بملاحظات ومذكرات ومناقشات مع نفسي عن الصعوبة ،
كيف يمكن لمعد كبير من ألوان الشعور أن تكون في نفس الوقت شعوراً
واحداً ؟ وكيف يمكن لواقعة واحدة بالذات أن تمارس بطرائق مختلفة ؟ وكان
الكفاح بلا جدوى ، فقد وجدت نفسي في طريق مسدود . وقد رأيت أنه يلزم
لي إما أن أسلم راحياً « بعلم نفس بدون نفس » تدفنى إليه ترفيقي السيكلولوجية
والكنطية — يجب باختصار أن أعيد للعلاء الروحيين التمييز ليعرفوا
الحالات العقلية مفردة حيناً ومجموعة حيناً ، وبكلمة أن أعود إلى المدرسية والحس
المشترك — أو يجب على أن أعترف بإنصاف بأن حل المشكلة مستحيل ،
وحيثذا إما أن أتخلى عن منطقى الفكرى ، منطق الهوية ، وأثر شكلاً أعلى

أنا أدنى من العقلية أو أخيراً أن أواجه الحقيقة الواقعة ألا وهي أن الحياة
الامتدادية . . .

« ومن جانبي وجدت نفسي في نهاية الأمر مضطراً أن أتخلى عن المنطق ،
تخلياً عادلاً منصفاً إلى غير زوجة . فلمنطق فائدة لا تنعدم في الحياة الإنسانية ،
ولكن هذه الفائدة لا تجعلنا نتعرف نظرياً على الطبيعة الجوهرية للحقيقة . . .
« ولا ينبغي لي أن أتحرر الآن ، وأن أجعل للمنطق قلب خلى أمراً ثانوياً ،
أو ألتقي به بعيداً عن مناطق الفلسفة الأعمق ، لياخذ مكانه الصحيح الأهل
الاحترام في عالم الحياة الإنسانية العملية البسيطة ، ولم يؤثر في كاتب فرنسي
شاب بالنسبة لي وظريف جداً هو الأستاذ « هنري برجسون » ، قراءة مؤلفاته
جذبتني جريئاً . . .

« إن الصعوبة العقلية الخاصة التي جعلت فكري فترة طويلة بين شقي
الرحى كانت هي استحالة فهم كيف يمكن « لتجربتك » و « تجربتي » اللتين
من حيث هما كذلك يُعرّان على أن إحداهما لا تشع بالأخرى . . . أقول
كيف يمكن لهما مع ذلك أن يكونا في وقت واحد أعضاء في تجربة العالم التي
تُعرف بوضوح على أن كل أجزائها يشع كل جزء منها بالآخر ، ومعروف كل
جزءها للآخر » (٧) .

إن ما جعل مأزق « جيمس » معدوم الأمل هو أنه في العشرين عاماً التي
تقع بين كتابه عن علم النفس ، وكتابه عالم متعدد، تخلى عن الافتراض الذي كان
حين أصدر كتابه « علم النفس » ، « الافتراض الجوهري لـ سكل مدرسة
فلسفية » ، وهو أن الشعور سياق من الوجود متميز ، وأثر نظرية للشعور فاعلة على

(١) ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ — ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢٢١ من :

William James : A Pluralistic Universe (N. Y. 1908).

العلاقات . وثمة دلائل على أنه حتى في كتابه « علم النفس » كانت لديه شكوكه بصدد هذا الافتراض الأرثوذكسى ، وأنه رأى إمكانية الإفلات من مأزق التوازي « يباب خلقي » غير مصطلح عليه ، وهو إنكار أن تعطى الوجود كلاً منهما فلسفة بالنسبة للآخر ، ولكنه لم يكن يستطيع أن يقرر أى الاثنين هو الأول . ففي كتابه « علم النفس » كان يناوب بين الفهم الوظيفي البيولوجي وبين الفهم الاستيعاطي « تيار الشعور » ، قد كانا كليهما تجريبيين ولكنهما كانا متسقين ومتوافقين فقط بقدر ما كان « جيمس » مستبعداً « الانبجافات الفلسفية » ، مدّعياً أنه يلتزم بمسلم وضعي طبيعي . وكل قارئ كان يعلم ، و « جيمس » أيضاً كان يعلم خيراً من قرائه ، أنه سيضطر إن عاجلاً أو عاجلاً إلى أن يتخذ موقفاً من المسألة لليتاثيريقية .

وجاء القرار سنة ١٩٠٤ ، مع نشر مقاله « هل يوجد الشعور ؟ » . وهو المقال الذي يؤلف الفصل الأول من « مباحث في التجريبية الأصيلة » . هنا أيضاً يقص « جيمس » قصته : ^(١)

« لقد كان على أن أعمل تماماً خارج خطوط علم النفس ، كما تبين ذلك بعض المقالات التي أرسلتها إليك أخيراً ، فقد شغفت بمذهب فلسفي « التجريبية الأصيلة » الذي كان يتشكل في ذهني ، وفي الواقع أنني أشد شغفاً به من شغفي بأي شيء آخر .

« فبعد عشرين سنة خلت فقدت ثقتي في « الشعور » ككيان قائم بذاته ، ومنذ سبع أو ثمان سنوات مضت أوحيت لتلاميذي بأنه غير موجود ، وحاولت أن أزودهم بمعادله البرجماتي في حقائق التجربة . ويبدو لي أنه قد آن الأوان لنبذه نبذاً صريحاً كلياً .

Ralph Barton Perry : The Thought and (١)
Character of William James (Boston, 1935), II, 387.

« إن إنكار أن « الشعور » موجود دفعة واحدة يبدو مناقضاً في ظاهره — ذلك لأننا لا يمكن أن ننكر أن « الأفكار » موجودة — حتى إنني أخشى أن بعض القراء لن يتابعوني بعد ذلك ، فلا أشرح إذن فوراً أنني أعني فقط أنني أنكر أن الكلمة تدل على كيان ذاتي ، ولكنني ألح بشدة على أنها تدل على وظيفة ...

إن التجريبي لكي يكون أصيلاً يلزم ألا يسمح في منشأته بأي عنصر لا يجرب تجربة مباشرة . كما لا يستبعد منها أي عنصر يجرب تجربة مباشرة . ففي نظر فاسقة كهذه ، العلاقات المرتبطة بالتجارب يلزم أن تكون هي أنفسها علاقات مجربة ، وأي نوع من العلاقة مجرب ، يلزم أن يعتبر « حقيقياً » مثل أي شيء آخر في اللذهب ..

« والآن ، إن التجريبية العادية قد أظهرت دائماً ، رغم أن العلاقات الجامعة والفاصلة تتمثل على أنها أجزاء من درجة واحدة في التجربة ، أقول أظهرت دائماً ميلاً إلى الإغضاء عن روابط الأشياء ، والإلحاح للغاية على انفصالها ...

« إن الاستمرار هنا هو ضرب محدد للتجربة ، مثله مثل تجربة الإنقطاع التي وجدت من المستحيل أن أتجنبها عندما أسعى للانتقال من تجربتي الخاصة لتجربة أي واحد منكم . ففي هذه الحالة الأخيرة على أن أذهب وأعود ، وأن أمضي من شيء عشته إلى شيء تصورته فقط ، والإنقطاع مجرب بالفعل ^(١) » .

إن ما فعله « جيمس » ، هو أنه بسط نظريته السيكلولوجية في الاستمرار في الشعور إلى نظرية ميتافيزيقية للاستمرار في الوجود ، بين الأشياء والأفكار :

(١) من ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٩ : من

W. James : Essays in Radical Empiricism (N. Y. 1912).

وقد تصور العالم المشترك الذى نوجد فيه كأشياء ومفكرين معا . « كعالم من تجربة خالصة » ، عالم تجربة هى فى عين الوقت ، ليست تجربة أحد بالمرة . وقد استعان بالحجة البرجماتية فى الدفاع عن مثل هذه السلسلة عن تجربة « حيادية » .

« إن موضوعاتكم هى مرة بعد أخرى مثل موضوعاتى . فإذا سألتكم أين يكون موضوع خاص بكم ، فاعتنا التذكارية القديمة مثلاً ، فإنكم تشيرون إلى قاعتي التذكارية بيدكم التى أراها . وإذا عدتم موضوعاً فى عالمكم أو أطناًتم شمعة مثلاً فى حضوري فإن شمعتي تنطفئ بالتبع . فإننى حين أعدل موضوعاتى أشعر بوجودكم . فإذا لم تصطبم موضوعاتكم مع موضوعاتى ، وإذا لم تكن فى نفس المكان الذى تكون فيه موضوعاتى ، فإنها لا بد أن تكون فى مكان ما آخر ، ولكن ليس هنالك مكان آخر يمكن أن يعين لها ومن ثم فكانها يجب أن يكون ما يبدو عليه ، نفس المكان .

فأذهاننا تلتقى عملياً فى عالم موضوعات تشترك كلها فيها»^(١) .

ولو كانت التجريبية الأصلية مجرد حس مشترك ، نظرة واقعية وهى « أن أذهاننا تلتقى فى عالم موضوعات » لما كان هنالك فيها كميافيزيقا إلا قدر من الجدة أقل مما هو فى المنهج البرجماتى ، الذى تدافع به عن نفسها . ولكن فى نظر « جيمس » لا يمكن تجربة الذهن تجربة مباشرة إلا إذا أحسننا به ، إن عالم الإحساس هو النهائى لتجربيته ، وحتى بعد ما تخلى عن اعتقاده فى وجود الشعور ، شدد على إحساسات النشاط والجهد ، والعلاقة . وقد شدد على مجال التجربة الانفعالية ، لأن الطبيعيين جروا على استبعادها من العالم للموضوعى ، ولأنه وافق « رويس » على أنه من الممكن توحيد التجربة فى « عالم التقدير » بطريقة مباشرة أكثر من توحيدها فى « عالم الوصف » .

(١) نفس المصدر ص ٧٩ .

« إن العالم هو على التأكيد العالم كله ، مشتملاً على رد فعلنا العقلي . فالعالم بدون رد الفعل هذا يكون تجريداً ، نافعا لبعض الأغراض ، ولكنه قابل دائماً للتغليب . فللذهب الطبيعي الخالص قابل على التأكيد لأن يكون مغلفاً بتحديدات غائية أو تقديرية أوسع . ومعظم الناس يحاولون ذلك ليحاصروه . وأنت تتحدث كما لو كانت مثل هذه المحاولات من وجهة نظر الحقيقة مقضياً عليها سلفاً . ولكننا نحن البرجماتيين لا نبررها فحسب ، ولكننا نقول أيضاً إن تكوين عالم الحقيقة الطبيعية ذاتها ، يمكن فقط أن يفهم بأن نضعه على خط واحد مع الحقيقة التقديرية ^(١) .

وهو الآن قد رأى الإمكانية السيكلولوجية « اللقاء الأزمان » بمعنى « مزج » الشعور أو صلب التجربة الشخصية في « بحر الشعور » . لقد كان دائماً يأخذ الميل إلى النزعة النفسانية مأخذ الجذ ، وهو الآن يخشى أنه قد يدفعَ فماً إلى واحدة نفسية تفقد فيها الفردية قدماً تماماً مثلها مثل فقدانها في « التجربة المطلقة » عند المثاليين أو محيط النيرفانا . فكيف كان يمكنه أن يدافع عن « طله المتعدد » وعن المذهب الفردي ، لو أجاز « مزج » الأذهان ؟ هل كانت ميثافيزيقا الاستمرار عنده تعرض للفلسفة الأخلاقية الاحتمية ؟

« لقد ظننت مرة أن المطلق ليس موجوداً مستحيلاً . فالوقائع العقلية تؤدي وظائفها على انفراد ومعاً في آن واحد ، ونحن الأذهان النهائية يمكن أن يشعر كل منا بالآخر معاً وفي آن واحد في ذكاء فوق الذكاء الإنساني » . إنها لا تمدو أن تكون مطالب مبالغاً فيها لضرورة مفروضة من جانب المطلق ، وهو ما ينكره المنطق الأولي . فالمطلق يستحق أن نعصت إليه بصبر كغرض يتوخى أن يجعل نفسه محتملاً على أسس تمثيلية واستقرائية ..

« وبالرغم من احتقار المذهب العقلي للجزئي ، والشخصي ، وغير الصحيح ، فإن غرض البيضة كلها التي معنا يدولي أنه يدفنا بقوة شديدة نحو الاعتقاد في شكل ما من حياة فوق الإنسانية ، التي يمكن أن نشعر بها جميعاً وإن تكن مجهولة لنا . فيمكن أن نكون في العالم كما نكون الكلاب والقطط في مكباتنا ، ترى الكتب وتسمع الحديث ، ولكن ليس لديها على الإطلاق أية بادرة من معنى »^(١).

لقد راح «وليم جيمس» يتكهن على هذا النحو حتى النهاية ، وقد لطف تجريبية خياله الرائع ، واحتماله إلى أقصى حد . وكل شيء ممكن منطقياً بدا له كأنه نداء إليه كافتراح جدير بأن يؤخذ مأخذ الجد ، لقد كان ذهنه أكثر من تجربته هو الذي جعل عالمه مفتوحاً .

لقد أخذت ميتافيزيقا « بيرس » التجريبية عن الاستمرار اتجاهها مختلفاً عن اتجاه « جيمس » ، فلم يكن مذهبه الفلسفي تفسيراً ميتافيزيقياً للتجربة ، ولكنه بالأحرى خريطة للتجربة تعد خطوة تمهيدية للبحث العلمي . لقد كان هذا بديله للقياس الترنسندنتالي للقوليات . وقد دماه فينوميولوجيا أو فانيومسكوبيا . فالظاهرة أو القانون هي في استخدام « بيرس » أي موضوع من موضوعات الذهن بصرف النظر عن حقيقته . وملاحظة معظم السمات العامة للتجربة ضد نظام تفرضه علينا التجربة ذاتها ، ذلك لأننا مضطرون بالوقائع أن نعيد بناء عالم الخيلة بنية توقع الاضطرابات في المستقبل وضبطها .

« نحن نعيش في عالمين ، عالم واقع وعالم خيلة . وكل منا قد اعتاد أن يظن أنه هو خالق عالم مخيلته ، وأن ما عليه إلا أن يصدر أمره ، حتى يوجد الشيء »

دون مقاومة ودون جهد ، ومع بعد هذا بعداً كبيراً عن الحقيقة إلى الحد الذى لا أشك فيه فى أن أعظم جانب من جهد القارىء يبذل فى عالم الخيلة ، ومع ذلك فهو أقرب إلى الحقيقة بالنظرة التجريبية . لهذا السبب ندعو عالم الخيلة العالم الباطنى .
وعالم الواقع العالم الخارجى . وفى هذا النوع الأخير نحن أسياد ، كل منا سيد لمعاملاته التى هى طوع إرادته وليس أكثر من ذلك . بيد أن الإنسان حبيث ، فهو يمتثل ليجعل ذلك أكثر مما يحتاج إليه . وبعد ذلك يدافع عن نفسه من زوايا الواقع الشاق ، وذلك بأن يرتدى رداء الرضى والاعتقاد . ولو لم يكن هنالك ذلك الرداء ، لكان الإنسان من حين لآخر يجد عالمه الباطنى قد اضطرب اضطراباً شديداً وأصبحت أوامره عدماً نتيجة لأفكار وحشية متداخلة تنبثق من الداخل . وأنا أدعو مثل هذا التعديل القوى لطرائقنا فى التفكير ، نفوذ عالم الواقع أو التجربة . ولكنه يصلح رداء بأن يحدد ما يمكن أن تكون عليه هذه الطرق القرعية الباطنية ويستبعد بعناية من عالمه الباطنى كل فكرة تعرض للاضطراب . وبدلاً من أن ينتظر التجربة أن تأتى مع الزمن ، يثيرها حين لا نستطيع أن نضر وبالتالي يغير حكومة عالمه الباطنى^(١) .

إن الفينومينولوجيا هى أول جزء من أجزاء ثلاثة للفلسفة ، وهى مرتبطة بالعلوم بمقتضى الخطط التالى :

أولاً — العلم النظرى .

١ — البحث (علوم الملاحظة) .

(١) الرياضيات (ملاحظة موضوعات خيالية)

Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds), (١)
"Collected Papers of Charles S. Peirce (Cambridge, 1921—
35) I, 321.

(ب) الفلسفة (ملاحظة المجال المشترك أعني ملاحظة عادية ، لا تتطلب أية
تأجهزة خاصة ، أو وسائل فنية معينة) .

١ — الملاحظة الضرورية (التجربة السكّية)

(أ) الفينومينولوجيا

(ب) العلوم للمياريّة (للنطق ، الأخلاق ، علم الجمال)

(ح) الميتافيزيقا (سماها القداى « الطبيعيات » ، العلم الطبيعى فى المجال
المشترك) .

٢ — « الحقائق التى لها أهمية حيوية ، والمذهب المحافظ العاطفى » « كل
كلام معقول عن الموضوعات التى لها أهمية حيوية يجب أن يكون كلاماً عاماً ،
وكل استدلال منها غير سليم ، وكل دراسة لها فهى دراسة ضيقة وذاتية » .

٢ — عرض ناقد .

٣ — العلم العملى .

« البداوجوجيا ، وصهرالذهب ، والإنيكيت ، والأحلام ، ومبادئ الحساب ،
وفن إصلاح الساعات والملاحة .. إلخ ، وإننى لأعترف أننى أقع فى حيرة إزاء
هذه الجبهة المضطربة .

و « بالملاحظة فى المجال المشترك » لأشدّ الجوانب كلية فى التجربة السكّية
نكتشف ثلاث مقولات : السكّية ، الواقع ، والفكر التى سماها « بدرس »
من أجل اتساق العرض : الأولى والثانية والثالثة .

ومع أن نظرية « بدرس » فى المقولات يمكن أن تعود بها إلى سنة ١٨٦٠
حين ميّز فى الرياضيات بين الأيقونات ، والأسس ، والرموز ، وإلى سنة ١٨٦٧

حين صنف « الخصائص » إلى « كفيات ، وعلاقات وتمثلات »^(١) ، وقد بدأ فينومينولوجيته المنهجية حوالى سنة ١٨٩٠ ، حين كتب مسودة كتاب بعنوان « تخمين عن اللغز » ، وقد لاحظ بداية هذه المسودة ما يلى : « وهذا الكتاب ، إذا هُتِى له أن يكتب ، وسيكتب قريباً إذا كنت فى حالة تتيح لى ذلك ، سيكون أحد مواليد الساعة »^(٢) . هذه المسودة الأولى يمكن أن توصف جيداً ، إذا واصفنا استعارته هو نفسها ، كآلام مبرحة ، ففيه استغرق فى كثير من التأملات الخاصة ، مطابقاً مقولاته الثلاث على جميع أنواع الموضوعات من القياس إلى البروتو بلازم . ولكنه خلال التسعينيات طور نظريته تطوياً منهجياً أكثر من حيث ارتباطها بمنطق الرياضيات . وفى سنة ١٩٠٢ غدت الفينومينولوجيا جزءاً مقصداً لمنطقه الدقيق . وفى سنة ١٩٠٣ انخرط فى سلك « محاضراته عن البرجماتية »^(٣) .

وفانديرسكوييا « بيرس » لا ينبغي أن نفهم على أنها هى نفسها ما يسمى الآن بالفينومينولوجيا . فهى ليست الفينومينولوجيا لأى موضوع خاص ، وأقل من ذلك كله أن تكون فينومينولوجيا الظواهر . فهى ليست « تقرير ما يظهر » ، وإنما « دراسة ما يبدو » ، فهى تحليل وليست تأييداً لواقع أو مجرد وصف للمعطى . وهى تشبه مذاهب الفينومينولوجيا الأخرى فى أنها لا تتضمن نظرية للحقيقة . وعندما أنضح « بيرس » النظرية مبرز بين التحليل الصورى الخالص للظواهر وبين

(١) نفس المصدر ١ ، ٢٤٣ — ٦٧٧ .

(٢) نفس المصدر ١ ، ٥٦٠ — ٥٦٧ بروى « بيرس » كيف أن أباه — عالم الرياضة — قد هداه فى شبابه لى دراسة نظرية « كمنط » فى اللغويات . وكيف أنه قد وصل لى النتيجة التالية ، وهى أن « كمنط » كان على حق فى زعمه بأن لغويات الفكر ضرورياً من الاعتماد على المنطق الصورى ، وكيف أنه سلك من خلال دراسة « أرسطو » و « دتر سكوت » لى الواقعية المنطقية واللياقفوية . وقد نشر مقاله « تأتمة جديدة للغويات » فى أعمال الأكاديمية الأمريكية للفنون والآداب والعلوم لسنة ١٨٦٧ . وفى سنة ١٨٩٣ استقر عزمه على أن يجعل هذا المقال الفصل الأول من كتابه « المنطق الكبير » .

(٣) نفس المصدر ١ ، ١٨١ ، وانظر ما قبله (ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من النص الأصل) .

تحليلها للادى . فالبنيات الصورية الجذرية ، هى اللوناد ، والدياد والبولياد . ولكن جميع « البولياد » يمكن أن تحلل إلى « ترياد » مركبة . فاللوناد أفراد ، والدياد : القطبان المتقابلان ، والترياد : المساحة الشاملة . مثلاً لو حاولنا أن نمثل لذلك بصورة رياضية لم يستعملها « بيرس » ، فأمامنا ثلاثة نقط أ ، ب ، ج كل نقطة تمثل من هذه النقط « موناد » ، والنقط التى فى نهاية الخطوط أب ، ج ، أ ب مأخوذة كأزواج هى « دياد » ، ومساحة المثلث أب ج « ترياد » . وحين تفسر هذه التميزات المنصبة على البنية والتى تقبل التطبيق تطبيقاً كلياً على أية ظاهرة ، أقول حين تفسر « كمناصر » مادية لأية ظاهرة ، فإنها تخضع للتمميزات الميتافيزيقية الجذرية عن الكيفية ، والواقع والقانون . فالإحساسات مثلاً هى فى تفردّها الكيفى أفراد . وليست أحداثاً أو وقائع ، وهى من حيث هى كذلك لا زمان لها ، قابلة للتكرار . وهى « لا تعدو أن تكون احتمالات ليس من الضروري تحققها » . وهى ليست عامة منطقياً ، بل وليست لذات ولا آلاماً ، فهى مجرد أشباه وجود لا وقع لها . « فجرد الاحتمال قد يمضى دون تحقق فعلى بالمرّة » ، فالوقائع والأحداث ، والوجودات هى مع ذلك ، دياد ، أزواج قطبية ، تتضمن الصراع ، والتوتر والإرادة . وعلى هذا ، يمكننا أن نميز تمييزاً ميتافيزيقياً بين ثلاثة أنماط جذرية للوجود : الإمكان ، الوجود ، العموم .

ويوحى « بيرس » بين حين وآخر بأن للقوليات يخرج الواحد منها من الآخر وبذلك يحاول أن يربط فينوميولوجيته بنظريته فى التطور .

« حين أقول إن الأشياء يتألف من إمكان « اللوناد » ، والوحدة تتألف من إمكان « الدياد » وهلم دواليك ، فمثل هذه الأحكام نيرة هيجلية . ولا شك فى أنها باطنياً من تلك الطبيعة . وأنا أتبع سياق التطور فى مثل هذه العبارات ، فمن

الإمكان ينبعث الواقع الراهن . وكذلك يفعل « هيجل » ، فهو يصل إلى كل مقولة من المقولة الأخيرة السابقة لها ويكاد يقول « التالى ! » . ولئن كان عمل « هيجل » هنا هو أنه يحمل التالى يأتى ثم يقر به حين يظهر ، عملاً هاماً فيما يبدو ، فإنه مع ذلك حديث فى التفاصيل إذا قورن بما أنهض به ، فأنا أنفق أحياناً مع المثالى العظيم ، وأبتعد أحياناً أخرى عن خطواته - ذلك لأن منهجى ينتج من فحص أشد تأنيباً للنظرية الصحيحة للمنطق (وهى النظرية التى كان عصر « هيجل » وبخاصة بلاده وعلى الأخص هو نفسه ضعافاً فيها) وبالتالى ، فلمنهجى صورة أوسع ، وهو قابل على التمدد بحيث يتكيف مع شكل التصور الأسمى . ولم يئن الأوان بعد لصياغته . إننى أطبقه ، ولقارىء أن يتبعه راضياً إذا شاء ^(١) .

هذه الفقرة يمكن تأويلها على أنها محاولة نصف جادة للتفوق على فينومينولوجية هيجل . فقد لعب « بيرس » بحسه للرح حتى نهاية حياته بمقولاته وكانت هذه المقولات لعبته الرائعة . ولقد كان على الأصح له أن يقيم الفينومينولوجيا اتباعاً تأملياً فى تطبيقاتها الممكنة ، أفضل من أن يحاول أن يحمل من رحلاته العديدة فى التيه الميتافيزيقى طريقاً مستقيماً ميسوراً لنظرية . لقد كان « بيرس » مولماً « بقيادة المبادئ » ولكن يبدو أنه لا يبالى بالاتجاهات التى يقوده فيها .

وثمة « ذهن عال » آخر بين ميتافيزيقى التجريبية الأصلية هو « جورج ه. ميد » كان قبل كل شيء عالم نفس اجتماعى ^(٢) . وقد تعلم أن يتصور الذهن لا فى حدود شعور فردى ، ولكن فى حدود الأعمال الاجتماعية . وقد كان من اليسير أن يميل إلى اتباع المثاليين مثل « رويس » (أستاذه) فيما دعاه « المهمة

(١) نفس المصدر ، ١ ، ٢٥٣ .

(٢) أوجم الى ما هرضاه فيما قبل من علم النفس عنده من ٢١٨ — ٢٢٠ (من النفس الأصل) .

المظيمة التي تتلخص في نقل الحقيقة كلها إلى صميم التجربة ، وأن يبنى نظرية للحقيقة مؤسسة على بنية جماعة مطلقة . ولكنه فعل الضد ، فقد فسر نشأة الجماعات والأذهان كتل واحد لعملية أعم للنشأة الطبيعية . فالتجربة والحقيقة يجب تبعاً له أن يفهما كوجودات و « أن توجد » بمعنى أن يكون الشيء في حاضر زمني وأن يكون له ماضٍ ، ومستقبل . فالحاضر الزمني هو شكل نهائي وبؤرة للوجود ، و « العالم هو عالم أحداث » . إن توالى حدوث الأشياء الجديدة والمساهمة في الأحداث الطبيعية وتتابع المنظورات والوجود الضعيف لكل ما هو في سبيل التكوين ، هذا هو المقصود . فمثل هذه الأمور الحاضرة للتتابع لا مكان لها في أى نظام أزلي للطبيعة . فالطبيعة ككل غير معقولة ، والحاضر الأزلي هو تناقض في الألفاظ ، وموضوعية الوجود والمعرفة يجب من ثم أن توجد هنا والآن في العلاقات المتبادلة بين المنظورات ، وفي تسببها . ولما لم تكن التجربة مطلقة ولا ذاتية ، فإنها يمكن أن تكون موضوعية بمعنى أن الموضوعية تفهم في نظرية النسبية . فهى موضوعية علاقات وموضوعية سيالة وعضوية وزمنية .

والحقيقة تبعاً « لميد » هي تجمع منظورات زمانية أو « حالات » زمانية ، كل حالة هي أخيرة مثل أية حالة أخرى ، وكل حالة تعرف في حدود جدّة ما أو « واقعة منفرة » تتطلب تكويناً من جديد للمنظورات الموروثة قبل أن تتخطى في سلك نظام موضوعي . وكل حالة أو كل حاضر له ماضيه الذي ، وإن كان لا مشاحة في أنه موجود ، إلا أنه يعاد تأويله وتفسيره بصفة مستمرة . وكل حاضر له أيضاً مستقبله ، الذي يحاول الحاضر توقعه . ولكن حين يوجد بحالٍ معه أحداثاً جديدة ، ومنظورات جديدة ، ومن ثم يخلق أحوالاً جديدة . وعلى ذلك فالحياة لا تعدو أن تكون حالة بعد أخرى ، وحالة — وهذا أسوأ — في أخرى . وأية حادثة تتعقد من حيث ارتباطها بمنظورات عديدة . وحيثما تمثل الأحداث ،

وتشارك في نشاط سلسلة من « الحاضر » تنبثق إمكانية الجماعة والتجربة .
وجماعات التجربة لها بعدان أوليان : البعد الزمني وهو عقلي ، من حيث هو
استعراض للماضي من وجهة نظر المستقبل ، والبعد المكاني أو بعد « المسافة »
وهو « ساحة » الممارسة . وبإعادة بناء الماضي وباستقبال الأشياء البعيدة في أفعال
كائن عضوي ، نخلق ميكانيزم المنظورات المتعددة الذي يجعل من الممكن
لحاضر واحد أن يرى ذاته كما يراه الآخرون ، ومن ثم يصل إلى المعرفة الذاتية .
وبمثل هذا التزايد في قطر الممارسة « اليدوية » تتحول العمليات الطبيعية تحولاً
له مغزاه ، فتصبح الحركات ردود فعل رمزية ، وتصبح الكتل يثبات اجتماعية ،
والأفراد ذوات ، ومن ثم ، فنشاء التجربة الفكرية بين العمليات الطبيعية هي
ذاتها حادثة ، تغير « حالة » طبيعية تغييراً ضخماً ، ولكنها لا تهتم أبداً هدماً
تاماً طابعها الزمني والاتقاف .

« إن العالم هو جزء من كل ، هو إجابة على تكوين الاستجابة مع الإشارة
إلى فعل ممكن . والموضوع المتحرك في هذا المجال ، إذا كان موضوع انتباه ،
يدخل موقف تكيف . ومع كل تغيير في وضع الموضوع يفترض أن يكون هنالك
تجديد شامل في المنظر كله . ودرجة التجديد مرهونة بنطاق الاستجابات المفروضة
التي يفضى إليها الموضوع المتحرك . نحن نعيش في عالم يتغير ماضيه مع كل تغيير
في تفسيرنا العلمي له ، ومع ذلك فنحن ميالون إلى أن نبحث عن معنى حياتنا
البيولوجية والاجتماعية في أشكال ثابتة ، لمنظرات تاريخية ، وفي سياق الأحداث
الماضية . فنحن نفضل أن نفهم الأسرة ، الدولة ، الكنيسة والدرسة بأشكال
أعطاهما التاريخ لبنيانها الاجتماعية أكثر من أن نجد معنى تاريخ المنظمات في
الوظائف والخدمات التي يكشف منها علمنا الاجتماعي .

لقد ابتعد تطور المنظمات الاجتماعية بأسره عن التفسير الديني ووجد معنى .

الحياة في الحاضر أكثر مما وجدته في الماضي أو في المستقبل . فيتأفزيقا من نمط البرجماتية هي ثمرة طبيعية للبيئة الأمريكية . فهي منسجمة انسجاماً تاماً مع إرادة القوة من خلال فهم الطبيعة « (١) » .

وإن الطابع الغالب على ميتافيزيقا « ميد » هو التشديد على الأفعال الاجتماعية والسلوك الأخلاقي ، ولكن مع نمو النسبية في العلم الطبيعي الحديث ، ومع تكوين مذاهب الواقعية الطبيعية قبل مذاهب « هوايتهد » ، و « رسل » ، و « مالك جيلز » ، حفزه هذا إلى تطبيق « فلسفة العقل عنده » على العلم الطبيعي . ففي محاضرات كاروس عن « فلسفة الحاضر » وهي التي نشرت سنة ١٩٣٤ ، بعد موته بفترة قصيرة حفظ ما يمكن أن يكون تفسيراً برجماتياً لبحث « هوايتهد » العمل والحقيقة ، وأعطى تحليلاً أكثر تفصيلاً لنسبته الأصلية في سلسلة من للمباحث الممتازة نخص منها أهمها « الأساس التجريبي للعلم الطبيعي » « عمل ذهن في الطبيعة » . هذه للمباحث بالغة الصعوبة في قراءتها لأنها تنكس ، بالإضافة إلى اللغة « الوظيفية » الغليظة في الأيام الأولى للمدرسة شيكاغو ، تلمسه لتصورات جديدة للمنهج العلمي يمكن أن تتغلب على « انقسام الطبيعة إلى شعبتين » عند نيوتن وتجريدات الواقعيين من التجربة . ولكن مع ما فيها من صعوبات ومن رحلات استكشافية ، فإن هذه المباحث تمثل أكبر محاولة شاملة نهض بها تجريبي أصيل لينى ميتافيزيقا للفيزياء .

وما حاوله « ميد » في العالم الطبيعي حاول أن يقوم به « ديوى » في محاضرات كاروس « التجربة والطبيعة » (١٩٢٥) بصدد قصور الاستعدادات الفنية للإنسان إزاء الطبيعة « فالصق الاهتمامات بالناحية العملية وأشدها شيوعاً في الوجود الإنساني ،

(١) انظر ص ٢٢٦ ، ٢٢٨ من :

George Herbert Mead : The Philosophy of the Act (Chicago, 1938).

التي نحّاها « بيرس » جانباً على أنها « محيرة » والتي ارتقى بها « ميد » إلى مجال يتخطى « معرفتها » ، تعامل هنا باستقامة وتحتر من الشككية وفهم حضري ، بطريقة فذة . ومحاضرات « ديوى » يندر اعتبارها مذهباً في التمييز ، ولكنها أنصفت مراحل الحياة الإنسانية أكثر مما فعلته أية مساهمة أمريكية في التجريبية الأصلية^(١) . فلم يرق أحد بمحاولة لوصف الطبيعة على نحو ما فعل « ديوى » ، ومن هنا فربما كان هنالك دائماً من يفسر فلسفته عن الوجود الإنساني كمنظريّة للطبيعة مصطبغة بالفرقة الذاتية . ولكن « ديوى » مثله مثل « جورج . س . موريس » ، ومثالي متشجان الآخرين أخذ دائماً وجود ما يسمى « العالم الخارجي » كأمر مسلم به ، ولم يعتبر أبداً وجود الطبيعة وجوداً مفتوحاً للتساؤل الجاد . ف منذ سنة ١٩٠٩ كتب « ديوى » إلى « جيمس » يقول له : « إن من الواضح أن نظريته الأداة في المعرفة متناقضة في ذاتها ما لم يكن هناك وجودات مستقلة تصفها الأفكار ومن تحويلها تؤدي هذه الأفكار وظيفتها » . وأضاف إلى ذلك « لقد أعدت القول مراراً وتكراراً إن هنالك وجودات تسبق الحالات والأغراض العرفانية وتسبقها ، وأن المعنى الشامل لهذه الأخيرة ، هو الطريقة التي يتدخل بها في ضبط الوجودات المستقلة وإعادة تجميعها »^(٢) . وأياً ما كان فقد كان في تفكير « ديوى » تحول تدريجي نحو المذهب الطبيعي ، لا بمعنى أنه طور نظرية للطبيعة ، ولكن بمعنى أنه قد غدا على بيئة بدرجة متزايدة بالمضامين الأنطولوجية لنظريته عن الوجود الإنساني . ففي سنة ١٩٠٧ كتب إلى « جيمس » يقول :

(١) « بالرغم من أن كتاب « ديوى » سيء التأليف بطريقة غير معقولة ، فقد بدا لي بعد مراجعة قراءته عدة مرات أن فيه إحساساً شديداً بالانصاف في صميم الكون لم أجد مثله ، كذلك خيل لي كأن الله يتحدث ، لو أنه لم يستعمل التعبير وإن ملأته الرغبة بأن يحجب عاينه . » (Oliver Wendell Holmes in M. De Wolfe Howe (ed). Holmes—Pollock Letters [Cambridge, 1941], II, 287).

« إن آرائى آراء طبيعية إلى حد كبير ، وهى رد فعلى لا على المثالية الفكرية .
والواحدة فحسب ، بل وعلى جميع المذاهب المثالية أيضاً ، على أن نستثنى
بالطبع المثل العليا الأخلاقية . والآن يبدو لى أنى أقرب إليك من « شيلر » فى
هذه النقطة ، وإن لم أكن متأكداً من ذلك . ومن جهة أخرى ، يبدو أن
« شيلر » فى كتاباته الأخيرة يؤكد أن النتيجة الحسنة التى هى اختبار لفكرة ،
هى حسنة لا فى طبيعتها بقدر ما فى تجاوبها مع مطالب الفكر ، أياً كانت . وهى
أبدو أقرب إليه منى إليك » ^(١) .

إن ما يدعو « دبرى » و « ميد » العملية الفعالة تبدو لهما عملية « شاملة » ،
محيطة بالتجربة الطبيعية والتجربة الإنسانية معاً ، بحيث أن أية نظرية لهذه العملية
ككل ليست مطلوبة أو ممكنة .

لا أستطيع أن أمنع نفسى من الإحساس بأن تحليلاً مناسباً للنشاط ، سيعرض
عالم الواقع وعالم الأفكار ، كتقريرين موضوعيين متطابقين للعملية الفعالة ذاتها .
— وهما متطابقان لأن لكل منهما عملاً عليه أداؤه ، وفى أدائه يحتاج إلى معونة .
الآخر . إن العملية الفعالة ذاتها تتعالى على أى تقرير موضوعى ممكن (سواء فى
حدود الواقع أو الأفكار) لسبب بسيط وهو أن هذه التقارير الموضوعية هى
تقارير عرضية تماماً بالنسبة لسيورها — وهى وجدت من أجلها . يبدو لى أن هذا
التعالى على كل صورة موضوعية سواء أكانت صورة إدراكية أو تصورية ،
يزودنا بفتح الحرية التلقائية . . إلخ . ويجعل من غير الضرورى الاستنجد بمثل
تلك الصدفة الأتومية التى يبدو أن « بيرس » قد استغرق فيها . إننى أشعر دائماً
كما لو كان (فى احترامه للصدفة) مربوطاً بنفض ذلك النوع من البناء التصورى .
الذى كان يحتاج عليه . ومع ذلك فيجب على أن أقول إن فى وسعنى أن أرى .

إلى أى حد قد تقدمت فى السير عتلمأ أجـد مبلغ ما استفدتـه من « بيرس » فى هذه السنة ، وإلى أى حد أفهمه بسهولة ، بينما من سنوات قليلة كان بالنسبة إلى كتاباً مغلفاً^(١) .

وكان « وود بريدج » أشد من « بيرس » تأثيراً فى « دىوى » ففدشجمه على أن يفكر تفكيراً طبيعياً ، وأن يأخذ الليتافيزيقا مأخذاً تجريبياً ، فيؤلف كتابه « التجربة والطبيعة » .

فـالطبيعة فى نظر « دىوى » — وهى كذلك فى نظر « ميد » — اسم لتغيرات أو أحداث زمنية يتفاوت حفظها من التناسق . فهذا العالم « الدينامى » أو « الفعـال » له ماضيه المحدد وله إمكانياته المستقبلية — فالأمر بالنسبة للحاضر عملية تحديد أو وساطة — ينتفع فيه بالإمكانيات بصفة مستمرة ، فى بناء ماضى مجمع محدد تام ، وهو العالم مجزأ . ومجرى الأحداث ليس ثابتاً ، ومع أننا قد نسميه تطوراً ، فليس هنالك نظام ثابت للتطور ، ذلك أن الوجود عرضة للتصدع فى أية لحظة .

« فالمرقى يتداخل فى الخفى » ، وفى النهاية ما لا يرى يقرر ما حدث لما نراه ، وللملوس يستند استناداً ضعيفاً إلى اللاملموس ، الذى لا نستطيع الإمساك به . إن الشيء المباشر بما فيه من علم تكيف وتعارض وتميز الأشياء فى يؤثرها ، من تلك العوامل الخفية غير المباشرة التى تحدد أصل ما هو حاضر وعمله ، هى قسبات ملازمة لكل تجربة . ويمكننا أن نسمى الطريقة التى عامل بها أجدادنا التباين طريقة خرافية ، ولكن التباين ليس خرافة . فهو معطى أول فى أى تجربة .

« وقد استبدلنا السفطة بالخرافة ، على الأقل إلى حد ما . ولكن السفطة

هى فى معظم الأحيان غير معقولة ، وهى تحت رحمة الكلمات ، شأنها شأن الخرافة التى تشغل هى مكانها . إن حارسنا السحرى ضد الطابع غير اليقينى للعالم هو أن ننكر وجود الصدفة ، وأن نلوك صيفاً من قبيل القانون الكلى والضرورى ، وجود العلة والمعلول فى كل مكان ، أطراف الطبيعة ، التقدم الكلى ، المعقولية الجبلية للعالم . هذه الصيغ السحرية تستعير فعاليتها من شروط ليست سحرية . فنحن قد ضمنا من خلال العلم درجة من قوة التنبؤ والضيظ ، وبفضل الأدوات ، والأساليب التكتيكية جعلنا العالم أكثر تمشياً مع مطالبنا ، ودار أمان لنا . لقد كدسنا الثروات ووسائل الراحة بيننا وبين مخاطر العالم . وقد جعلنا من التسلية عاملاً للهروب والنسيان ، ولكن بعد ما نستنفد ما نقول وما نفعل ، نجد أن الطابع الجوهرى للعالم هو طابع الصدفة لم يتعدل تسديلاً ذا شأن ، وأقل من ذلك أن يكون قد انطمس .

« إن ما قلناه ، يُعد تشاؤماً ، ولكن الأمر هنا لا يتصل بالأخلاق بل بالميتافيزيقا ، بما ندعوه طبيعة العالم الوجودى الذى نعيش فيه . فقد يكون من الأيسر أن تؤكد الحظ السعيد ، والنعمة ، والتمتع السهلة غير المتوقعة ، وتلك الأحداث التى لم نَسع إليها والتى تسمى سعادة وهى تسمية لها مفزاها . وقد نلجأ إلى الحظ السعيد كدليل على هذه السمة الهامة للصدقة والانفاق فى الطبيعة . فالملمهة صادقة صدق المأساة ، ولكن سجرى العرف بأن الملمهة وقفاً على سطح الحياة أشد من المأساة . وهناك سبب أفضل يدعوننا أن نلوذ بالمصائب والأخطاء كدليل على الطبيعة المتصدعة للعالم ... فنحن حين نسقط برقوقة نتخذها دليلاً على النظام الحقيقى للعلة والمعلول فى العالم . فلهذا السبب من الصعب على خيرات الوجود أن تكون دليلاً مقنعاً على الطابع اليقينى للطبيعة مثلما تكون الشرور . هذه الأخيرة

ندعوها حواث، ولا ندعو الأولى كذلك ، حتى حين يكون طابعها الاتفاق غاية في اليقين^(١) .

ففي مثل هذا المجرى من الأحداث من الطبيعي أن الكائنات تحس بمشكلة الشر وتقلق لها أكثر مما تفعل بصدد مشكلة الخير . إن الأخلاق ، لا الميتافيزيقا ، هي التي تقودنا للوعي بالأخطاء والإحساس بمسئوليتنا عنها ، بينما نأخذ مجرى الأحداث الأكثر انتظاماً وإقناعاً على أن من المسلم به أنه نظام موضوعي . وإذا نحدثنا بدقة ، نجد مع ذلك أن جميع الأفعال هي أفعال الكائن المصنوع ويشتبه معها . وأي تمييز بين المعامل وللوضوع ، بين للوثر والاستجابة ، هو تمييز ثانوي وضع من أجل ضبط النشاط . فالوكالة تنسب أحياناً هنا وأحياناً هناك ، ولكن الطبيعة في الأول ليست مؤلفة من عملاء أحرار أو من كتل قاصرة بل من حركات ، من أجسام تتفاعل ، وتدبر وتنجز .

فما لامتني له أن ندعو عالمًا كهذا ككل عالمًا عضويًا أو حيًا ، ذكيًا أو يستهدف أغراضًا .. فهو كل هذه معًا . ولكن العالم في ذاته هو ما يكونه من وقت لآخر . وليس هنالك معنى يعطى له ككل شامل . فلعالمى ، والأغراض ، والأفكار ، والأذهان ، تتكون باستمرار جنباً إلى جنب مع التميزات النوعية الأخرى لوجوه النشاط الطبيعي . ومن هنا يجب أن نفهم الذهن كنوع خاص من النشاط في علاقاته الطبيعية أو في وظائفه الطبيعية مع وجوه النشاط الأخرى . يجب أن يفهم الذهن فهمًا نهائيًا ، بما يقوم به الفعل في علاقاته ، أعنى في بيئته . فما هي إذن الوظيفة المميزة للذهن ؟ تيمًا « ليدوى » هي إعادة توجيه وجوه النشاط بناء على تنبؤ بنتائجها . إن الذهن هو ببساطة الطبيعة وتشق طريقها وتتلصص

(١) ص ٤٣ — ٤٤ ، ٤٥ من :

John Dewey : Experience and Nature (Chicago 1925).

خطاها في الظلام بضوئها الخاص ، محاولة أن تتعرف على ذاتها ، وأن تعرف ما تستطيعه وما لا تستطيعه . وباختصار ، إن عمل القعن الإنسانى له مغزاه للطبيعة والإنسان على حد سواء ، فالعقل ليس مادة الطبيعة وليس هو بذاتها الأولى ، وإنما العقل هو نمو طبيعى ، هو شكل الحياة ، ولكن الحياة نفسها تظل وجوداً متصدعاً بين وجودات أخرى .

« إن الولاء للطبيعة التى نتمنى إليها كالأجزاء وإن تكن ضعيفة ، يقتضينا أن نرعى رغباتنا ومثلنا العليا حتى نحولها إلى الذكاء ، وأن نراجعها فى حدود الطرائق والوسائل التى تجعلها الطبيعة ممكنة . وحين نستخدم فكرنا إلى أقصى حد له ، وحين نلقى ميزان الشيء المتحرك غير الموزون بقوتنا الواهنة ، فإننا نعلم أننا يمكننا أن نتق بالعالم وإن كان ما برح يهلكنا ، ذلك لأن نصيبنا دائماً فيما هو خير فى الوجود . ونحن نعلم أن مثل هذا الفكر وهذا الجهد هو شرط واحد لمجىء ما هو أفضل إلى الوجود . ويقدر ما نهتم بذلك يكون ذلك هو الشرط الوحيد لأنه وحده فى وسعنا . أما أن نسأل أكثر من ذلك فهذا عبث أطفال ، وأما إذا سألنا أقل فهذا جبن لا يقل غروراً ، وهو يقطعنا عن العالم أكثر مما يقل توقعنا لأن يكون هذا العالم مستجيباً لرغبتنا ومشبعاً لها . إن التساؤل فى ثقة عن أنفسنا هو دفع كل طاقة من طاقات الخيال إلى الحركة ، واستخلاص كل مهارة وكل شجاعة فى العمل ^(١) .

٣ — الأصالة التجريبية

ويبدو ملائماً أن نتولى على الأقل بشيء من التفسير التطبيقات العملية للبرجماتية والتجريبية فى الثقافة الأمريكية ، ذلك لأنه دون معرفة لهذه التطبيقات ،

(١) نفس المصدر : ص ٤٧٠ — ٤٧١ .

(م ٢٥ — الفلسفة الأمريكية)

سنفقّد لا محالة للنسب البرجماتى لهذه الحركة الفكرية فى الفلسفة . . . مثل هذا التفسير ينبغى أن يبدأ بتطبيقات نظرية المعرفة على العلوم ، ذلك لأن هذه الحركة الفلسفية قد كرسّت معظم جهودها للتوحيد بين المنطق والتهج العلمى . ولقد كان لكل من هؤلاء التجريبيين موقف مختلف عن الآخر بمدى الاهتمام بالاجتماعية والاعتقادات السياسية ، بحيث يكون من التناقض أن نعتبرهم جميعاً أصحاب أيديولوجيات لأى برنامج اجتماعى خاص . فالاهتمام الوحيد الذى يلتفتون عنده والذى يجعل لمنازعاتهم وحدة برجماتية هو اتحاد الفلسفة والعلم ، فقد كان على الفلسفة أن تخضع مشكلاتها للصياغة التجريبية والتحقق التجريبى ، وكان على العلم أن يتهبأ له منهجياً وعى بذاته أو أن ينفذ فلسفياً . ولكن فحص الطرائق المتعددة التى تقبلت بها الرياضيات ، والبيولوجيا ، وعلم النفس ، والفيزياء ، والمنهجيات البرجماتية ، أو — إذا استخدمنا لغة اصطلاحية — إن تلخيص تاريخ « المذهب السلوكى » و « مذهب الإجراءات العملية » فى هذه العلوم يحماننا نظام قصة متخصصة صعبة لا نود أن نتقل بها على قراء هذا الكتاب . وحسبنا أن نكتفى بالإشارة إلى الاتجاه العام بين العلوم التى ذكرناها ، لتظهر ذواتها من تصورات وفروض معدومة الفائدة فى العمل ، ولتعريف التجريدات المفيدة فى الحدود التى أوصى بها « بيرس » . وعلى ذلك فقد أرسيت فى العلم الأمريكى أسس الحركة الحديثة جداً ، أعنى الوضعية اللغوية المستوردة من الخارج ، وهى التى صقلت صفاً فنياً بعض وجوه الحركة البرجماتية وأفسدت وجوهاً الأخرى . فقد حاولت أن تحقق « وحدة للعلم » أعظم مما كان يحلم به البرجماتيون ، وقد حوّلت تأكيد المنطق العلمى من التجريبية الواقعية إلى الهارة اللفظية أو الصوتية . وقد غشدا المذهب الوضعى فى البرجماتية أشدّ تطرفاً ، وأصبحت التجريبية منطقية جداً إلى حد لا يمكن أن تكون معه « أصيلة » .

ويمكننا هنا أن نرى تاريخ تطبيق البرجماتية على الدين يسر أكبر من

«التاريخ العلمى الحديث» ، لأن لها أثراً مضاداً : فقد كان نفوذها متعارضاً مع «الفنية» ، وشميكاً ، وعاطفياً . فقد صدم «جيمس» رجال اللاهوت والفلاسفة بطريقة الفارس التى صرف بها «أعق» مشكلاتهم . فقد كان قصدهم أن يجعلوا الإيمان معقولاً ، واللاهوت فلسفياً بدرجة أكبر ، فقد أخذ كأمير مسلم به . أن فى الدين كما نعيشه تلقائياً ، شيئاً ما هو فى جوهره «شاذ» وفوق العقل . إن لم يكن فوق الطبيعى . ولا بد أنه يصحدى جميع المحاولات لتجعله يظهر عقلياً . وليس من شك فى أنه اكتسب هذا الاقتناع مبكراً من والده ، ومع أنه استبعد واحدة و «اشتراكية» أبيه ، فقد احتفظ بمبادئه لرجال الكنيسة وللذهب العلمى ، وللذهب الأخلاقى .

«فى سنة ١٨٧٤ قرأ كتاب «بنيامين بول بلود» «الوحى المخدّر» وهو تأخذ الأركان الأساسية لكل تفكيره فيما بعد . وقد كان آخر ما كتب ونشر فى حياته إطرأ لهذا الكاتب وجعل عنوانه «صوفى متعدد» . وفى سنة ١٨٨٨ جذبته للذهب الشرطى فوق الطبيعى عند «إدموند جورنى» ، بفكرته عن «نظام حتى مستمر مع النظام الحاضر للطبيعة» ، ومن هنا انتقال طبيعى نحو «الذهب فوق الطبيعى سنة ١٩٠٢» ^(١) .

وتحديه العام للمعرفة اللاهوتية قد ظهر واضحاً من قبل فى مقاله «العمل المتعكس ومذهب المؤلمة» . ولكن فى سنة ١٩٠٢ حين ألف محاضرات جيفورد المشهورة «تنوع التجربة الدينية» غداً أشد قطعية فى اقتناعاته .

«إن النزاع الفلسفى... هو... أن الدين يمكن تحويله إلى علم يفتح السك... والواقع أنه ليس هنالك فلسفة دينية قد أقنعت حالياً جمهرة المفكرين .

Ralph Barton Perry : The Thought and Character of William James (Boston, 1925) M, 334. (١)

« إننى لأظن بإخلاص حزين أننا يجب أن نستخلص أن كل محاولة للبرهنة بمعايات فكرية خالصة على حقيقة تسليكات التجربة الدينية المباشرة هي محاولتنا لا أمل فيها على الإطلاق .

« يجب علينا إذن ، فى رأى ، أن نودع توديعاً نهائياً اللاهوت القطعى . وإيماننا يجب ألا يعتمد على هذا السند . وإننى لأعيد القول ، أن المثالية الحديثة قد ودعت هذا اللاهوت إلى الأبد . فهل تستطيع المثالية الحديثة أن تزود الإيمان بسند أفضل ، أو يجب أن تظل معتمدة على ذاتها الفقيرة كشاهد ؟

« وبعده كل قول وعمل ، هل تعالى « برنسبال كيرد » — وأنا أستخدمة . فحسب كمثل على هذا الضرب من التفكير كله — على مجال الإحساس والتجربة المباشرة للفرد ، وأرسى أسس الدين على عقل نزيه ؟ هل جعل الدين كلياً باستدلال . قهرى ، وحوله من إيمان خاص إلى يقين شعبى ؟ وهل أخذت أكسيدات من الإبهام والغموض ؟

« إننى لأعتقد أنه لم يفعل شيئاً من هذا الضرب . ولكنه أكد ببساطة تجارب الفرد فى الفاظ أعم . ومرة ثانية ، يمكننى أن أعنى نفسى من البرهنة . برهنة نقدية على أن الاستدلالات المتتالية تفشل فى جعل الدين كلياً ، ذلك . لأننى أستطيع أن أشير إلى الواقعة الواضحة وهى أن أغلبية الباحثين ، وحتى المهياً منهم تهيمته دينية ، يرفضون فى إصرار أن يستبروا هذه الاستدلالات مقنعة .

« إن الفلسفة تعيش فى كلمات ، ولكن الحقيقة والواقع ينبعان من حياتنا ، بطرائق تتخطى الصياغة اللفظية . فهناك دائماً فى الفعل الحى للإدراك الحسى . شئ . يومض ويتلاشى ولا سبيل إلى وضع قبضتنا عليه ، والتفكير فيه يأتى متأخراً جداً . ولا أحد يعرف هذا خيراً من الفيلسوف . فلا بد له أن يطلق سيلاً

من الكلمات الجديدة من سلاحه الناري التصوري ، ذلك لأن مهمته تفرض عليه هذا العمل ، ولكنه يعلم في الخفاء أنها خواء وضلال وتشتت .

« ينبغي للعلم النقدي للأديان . . . أن يصل إلى مبدأ عام كما يصل إلى ذلك للعلم الطبيعي . وينبغي حتى لمن لا يكون متديناً أن يتقبل نتائج هذا العلم في ثقة ، مثلاً ما يتقبل العميان وقائع البصريات — فقد يذو من السخف ورفض التسليم بهذه الوقائع — ولكن كما أن علم البصريات يذويه في المقام الأول وقائع التجربة التي يمارسها المبصرون ، ويحقق بعد ذلك باستمرار بهذه الوقائع ، فكذلك علم الأديان ينبغي أن يعتمد في خاتمه الأصلية على وقائع التجربة الشخصية ، وينبغي أن يعدل ذاته بالتجربة الشخصية من خلال تجدده النقدي ، فهذا العلم لا يمكن أبداً أن يخرج من الحياة الشخصية » ^(١) .

هنا يتصور اللاهوت والفلسفة لا كدائنين أو وسيطين فحسب ، وإنما كواجهين مواجهة مباشرة لما في صميم التجربة الدينية من تنوع وخصوصية ولا مقولية .

« إن ما يجعل الدين يسير هو شيء آخر غير التعريفات والمذاهب المجردة للصفات المسلسلة منطقياً، و شيء مختلف عن ملكات اللاهوت وأساتذته . كل هذه الأشياء إضافات ثانوية على حشد من التجارب الدينية الشخصية ، ترتبط بالإحساس والسلوك ، تتجدد في دائرة الدوائر في حياة الأفراد المتواضعين . فإذا سألت ما تكون عليه هذه التجربة ، واستجابات للمتبد ، وتغيرات القلب

(١) ص ٤٥٤ حاشي ٤٥٥ ، ٤٥٣ — ٤٥٤ ، ٤٥٦ — ٤٥٧ ، ٤٥٦ من :

William James : The Varieties of Religious Experience ;
a Study in Human Nature (N. Y. 1903).

وكلها غير مرئية»^(١).

إن نتيجة استشهاد «جيمس» بالتجربة الدينية «هى من ثم، استنباط الجوانب العقلية للاعتقاد الدينى، والجوانب للمصطلح عليها للدين بمنظوماته. فلم يكن تنوع التجارب الدينية فحسب، بل وشذوذ الوعى الدينى أو كيفيته الإعلائية أيضاً، هو الذى بدا «لجيمس» الواقعة الجوهرية فى الدين. وقد عرض حالاته الكاينيكية عن «النفوس المريضة» لا لى يثير مشكلات الصحة العقلية، بل لى يظهر بالأخرى أن الصحة العقلية أمر شاذ بالنسبة للدين. ولهذا السبب زعم أن شكلاً ما «للزعة فوق الطبيعية» وأن نمطاً ما من الميتافيزيقا للؤلؤة أو علم الكون للؤلؤة، يلزم أن تلتصق بأى دين خاص، ومن ثم فالاعتقاد فى إله صفاته هى صفات «أخلاقية» فى الجوهر أو مرتبطة بالتجربة الإنسانية يمكن أن تدافع عنه كمصدر ضرورى للتجربة الدينية، وإن كان لا يمكن أن يصلح كأساس للاهوت عقلى.

وتجريبية «ديوى» فى أمور الدين أقل «تطرفاً». فهو يعتقد، مثله مثل «جيمس»، أن ثمة كيفية دينية فى التجربة مستقلة استقلالاً نسبياً عن المعتقدات المصطلح عليها، وعن طقوس الأديان المنظمة. ولكنه يريد أن تحفظ «القيم الدينية» حرة من جميع أنواع العلم الكونى ومذهب فوق الطبيعة، فهو إنسانى. «إن التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها والأديان تمارض لا يمكن تخطيه، فيجب القضاء على ذلك التماثل بين هذه القيم وبين عقائد الأديان، وطقوسها» لسبب واحد فقط وهو أن تحرر هذه القيم أمر بالغ الأهمية»^(٢) وهو يبحث

(١) من عناصر جيمس فى كاليفورنيا عن: «التصورات الفلسفية والنتائج العملية» (١٨٩٨) فى ص ٤٢٧ — ٤٢٨ من:

Collected Essays and Reviews (N. Y. 1920).

(٢) انظر ص ٧٨ من:

== John Dewey: A Common Faith (New Haven, 1934).

عن العنصر الدينى للتجربة الإنسانية لا فى ضروب الشذوذ فى الوعى الخاص ، بل فى « التجربة المشتركة » ، فهو يعتبر الإيمان الدينى كشيء يمكن للناس أن يشتركوا فيه بل وينبئ عليهم ذلك ، ويوحد بينهم فى عملهم الجذرى الذى ينهضون به ليربطوا معاً بين ما يمارسونه كواقع وما يتخذونه كمثل أعلى . والله كرمز لهذا الاتحاد بين المؤمنين وكإسم لهذا الاتحاد الجزئى بين الواقع الراهن والمثالية ، هو موضوع للولاء أكثر منه موضوع للتأكيد . « فديوى » من ثم يكفى بتحد أدنى من اللاهوت ومن علم الكون ، وبحد أقصى من التحررية الطبيعية .

وقد يكون من الممكن أن نفوه بتنوعات أخرى عديدة لها مقرها فى الأصالة التجريبية ، ولكن هاتين الصورتين « جيمس » و « ديوى » قد تكفيان للدلالة على الطرائق التى أعادت بها البرجماتية نظرية الإيمان إلى سيرتها الأولى ، وإسقاط الثقة فى جميع للنظومات والسلطات واللاهوت والعقائد للمصالح عليها . بيد أنه أشد أهمية من النظرية البرجماتية فى الإيمان ، كانت فكرة تجربة دينية كشيء انفعالى مباشر صوفى ، تفهم فى نطاق علم النفس بل وعلم الأثرولوجيا ، وتلقى ضوءاً على الطبيعة البشرية وعلى التكييفات الإنسانية أكثر من إلقائها الضوء على العالم ككل .

إن اهتمام « جيمس » الدائب بالدين ومذهب المؤلهة ، والذى كان على

== لاحظ أيضاً ما كتبه ابنه وهو مترجم لحياته ، وهى هنا تشير إلى السيدة زوجة « ديوى » : « كان لها طبيعة دينية عميقة ولكنها لم تقبل أبداً أية عقائد كفسية . وقد اكتسب زوجها منها الاعتقاد بأن الموقف الدينى هو الموقف الذى تنتمى لتجربة الطبيعة ، وأن اللاهوت والمنظمات الكنسية قد جدته يدلاً من أن تنهض به . »

انظر ص ٢١ من :

Jane M. Dewey, «Biography of John Dewey» in P. A. Schilpp (ed) : The Philosophy of John Dewey (Evanston, Ill., 1939).

اليقين عاملاً رئيسياً في شعبية البرجماتية ، قد جنح بكثير من أصدقائه ذوي الأذهان الأشد عناداً الذين كابدوا من أجل إخراج الإحساس من الفلسفة الأخلاقية ، وتزويد البرجماتية بالجانب الشاق للواقعية السياسية والاقتصادية . وبين هؤلاء لم يكن ثمة واحد أشد صراحة من « جستيس أوليفر ويندل » الذى ساهم في كثير من المناقشات الميتافيزيقية الأولى في « هارفارد » والذى احتفى بكتاب « جيمس » « علم النفس » ، والذى غدا زعيماً معترفاً به للبرجماتية الفانونية ، ولكنه كتب إلى صديقه « بولوك » حين ظهر كتاب « جيمس » البرجماتية ما يلي :

« أظن أن البرجماتية هي خدعة مسلية — مثلها مثل معظم تأملات « وليم جيمس » — متميزة من إدراكاته الإيرلندية الرائعة للحياة التى كتبت بطريقة ممتازة . فكل هذه التأملات تبدو لي من نط إجابته على المبتهل إلى الله في الوعى للتسامي — وعد الروحي بمعجزة . وكأقلت سراراً ، كل ما أعنيه بالحقيقة هو ما لا أستطيع أن أفكر فيه . إن حجة « وليم جيمس » على الإرادة الحرة — وهذا مثال آخر لما كتبت من سنوات كثيرة مضت — بدت لي مثل الحجة التى أشرت إليها آنفاً ، فصالح لإرضاء القسوس الوجدانيين ، والسيدات . إننى لأفكر دائماً في ملاحظة « لبروكس آدامز » وهى أن الفلاسفة قد استأجرتهم الطبقة الرفهة للبرهنة على أن كل شيء على ما يرام . وإننى لأظن أنه على خير ما يرام ، ولكن على أسس مختلفة غاية الاختلاف ... فهدف كل شيء وغايته ديني ... ولكنى لا أعتقد أننا سمعنا منه في الموضوع ما يشير إلى هذه النتيجة » ^(١) .

ومع ذلك « فچستيس هولمز » كان له نمطه في مجال المشاعر والأحاسيس :
مجد معركة الحياة ، وقيمة الفعل الحاسم ، وعدم جدوى البحث عن معاني قصوى .
« إن الحياة هي الفعل ، هي استخدام قوى كل إنسان — فاستخدام هذه
القوى إلى أقصى حد هو بهجتنا وواجبنا ، وهذه هي الغاية التي تبرر ذاتها
بذاتها » ^(١) .

« خذوا الحياة على أنها غاية في ذاتها — فالحياة تؤدي وظيفتها — فقط
لذتنا المتقدمة هي فيما ندعوه ضرباً أسمى . وإن أعجب فعجب أن تكون فكرة ما
أشد أهمية من وجهة النظر الكونية من الأسماء » ^(٢) .

مثل هذا الاحتفال بمجرد الإنارة الحيوية قد قرر منه « چيمس » نفور
« هولمز » من تأملات « چيمس » الدينية .

« إنه لأمر صبياني في نظري ، و « وندل » ينسى دائماً أنه بمقتضى شروطه
يسه جيب الفاس الحريصون على أداء الواجب إلى قانون . ومع أنهم يعيشون بمسقة ،
وينعمون بمحركهم مع الشياطين المعارضين لها ! إذن فدعهم لحالمهم . . . إن
مجرد الإنارة هو مثل أعلى غير ناضج لا يستحق الموافقة الرسمية للمحاكمة
العليا » ^(٣) .

إن الفردية العاطفية للهلهلة التي دعا إليها « هولمز » لم تكن فلسفة جديدة
بين « اليانكي » ولم تكن لها علاقة مباشرة بالبرجاطية ، ولكن عندما طبقها
تطبيقاً دقيقاً على الحكم القانوني ولها نظرية مثيرة للتشريع القانوني ، وبدأت
الحركة التي كانت لها أهمية كبرى والتي عرفت بالبرجاطية القانونية أو الواقعية .

(١) ص ٨٥ من :

Oliver Wendell Holmes : Speeches (N. Y. 1913).

Holmes—Pollock Letters, II, 22: (٢)

Perry, op. cit; II. 251. (٣)

لقد طبق « هولز » نظرية « جيمس » ضد مذهب الأدوية على القانون العام .
« إن حياة القانون . . . لم تكن منطقية ! وإنما كانت تجربة . فضرورات
العصر التي نعيش بها ، والنظرية الأخلاقية والسياسية السائدة ، وحلوس السياسة
العامية ، التي يجاهر بها أولئك لا تشعربها ، وحتى الآراء المتفرقة التي يشارك
فيها القضاة عامة الناس من مواطنيهم ، كان لها أثر أعظم من القياس الصوري في
تحديد القواعد التي ينبغي أن يحكم الناس بمقتضاها » ^(١) .

يمثل هذه التجربة كنقطة ابتداء ، صاغ « هولز » في سنة ١٨٩٧ تعريفة
البرجاطي المشهور للقانون « كتنبؤ بمجال قوة الشعب من ثنائيا عمل الحاكم » . وفي
نفس خطبته المشهورة « طريق القانون » أردف يقول :

« إننا لما شككت فيها إذا كان من الكسب لنا أن نمنحو من القانون كل
كلمة ذات مغزى أخلاقي . ونختار كلمات أخرى تحصل أفكاراً شرعية لا لون لها
خارج نطاق القانون - إننا سنفقد نمتد السجلات الباقية لتقدر كبير من التاريخ ،
ومعظم ما انعكس من الارتباطات الأخلاقية ، ولكن إذا خائنا أنفسنا من
خاطر لا ضرورة له ، لكسبنا كثيراً في وضوح فكرنا . إن لغة القرار القضائي هي
بالضبط لغة المنطق . واللهج المنطقي والشكل المنطقي يجهذان هذه الرغبة في اليقين
وفي الاطمئنان التي توجد في كل ذهن بشري . ولكن خلف الشكل المنطقي ثمة
حكم على الجدارة والأهمية النسبية للأسس الفقهية للتنافس . . . ثمة معركة
محبوبة ، الوعي بها وعي غير كامل ، يصدد مسألة السياسة الفقهية ، وإذا ظن أحد
أن في الوسع الحسم فيها ، بطريقة قياسية أو بصفة نهائية ، فلا يمكنني إلا أن أقول
إنه مخطيء نظرياً .

(١) ص ١ من :

Oliver Wendell Holmes : The Common Law (Boston, 1881)

فالقانون لا يستطيع أن يجد تبريراً أفضل من أعرق غرائز الإنسان .

فالفلسفة لا تزودنا بالبواعث ، ولكنها تبين للناس أنهم ليسوا حقاً لأنهم يفعلون ما يريدون من قبل أن يفعلوه ^(١) .

هذه النزعة الإرادية الأصلية في الفلسفة الفقهية ، كانت أكثر من هجوم على نظرية القانون القياسية المتبعة التي نظمها من قبل المدرسة التاريخية التطورية في التشريع ، كانت تطبيقاً فعالاً لقاعدة « بيرس » في التعريف التصوري على الإجراءات القضائية . فقد كان في وسع القاضي على أساس فلسفة « هولمز » أن يتجه نحو النتائج التجريبية للتشريع كي يحدد معنى قانون من القوانين . وقد فتح هذا الباب على مصراعيه لما سمي قياً بعد بالتشريع الاجتماعي ، وغدت المحاكم بمثابة للسياسة الحكومية . وقد عالج « هولمز » نفسه النزعات الجماعية في التشريع بشراسة ، ولكنه كان يحتملها ويعمل على تميزها حين كانت تعبر بوضوح عن إرادة الهيئة التشريعية ، وإن كان من حيث هو مواطن يستفكرها كنزعات استبدادية . فلم يكن يسه أن يدس عقله في أعرق النزعات عند الناس أو يظن أن من واجبه الأخلاقي أن يقف في طريق « المواقف الشعبية » كما توحى بذلك . النظرية القديمة في الضوابط والموازن . وقد كان شخصياً عدواً للنزعة الأخلاقية وكان يعتبر أنه يسدى للقانون خدمة حقيقية إذ يجرده من هيئته السوداء ، وعباءته السككنسية ، ووضعه المميز بين المنابر ، ليضعه في موضوع ثابت على قاعدة المنفعة في السوق ^(٢) .

(١) ص ١٧٩ — ١٨٣ ، ٢٠٠ ، ٢١٦ من :

Oliver Wendell Holmes: Collected Legal Papers (N.Y. 1920).

والنص الأخير مأخوذ من مجلته عن « القانون الطبيعي » .

(٢) ومن ذلك فقد واصل حياة الجتلان الدمة ، وبدأ يألف من اللغات المضللة التي فضت بها نظرياته على قضاة المستقبل . والفقرة التالية من خطاب للإالسير « فرديريك بلوك » : —

و بقی علی «روسکو باوند» فی النظریة، و «چستیس براندایز» و «کارڈوزو» فی التطبيق، أن ینمیا تشریعاً اجتماعياً فی کنفه تشد المبادئ الأخلاقية والسیاسة الاجتماعية أزرَ بعضها البعض .

« یضع القاضی القانون الراهن بأن یتطبق للمبادئ والقواعد والمقائیس علی حالات مشخصة ، ملاحظاً مجراها العملى ، ومكتشفاً بالتدریج بتجربة علل كثيرة كيف یتطبقها بحيث یمحق العدالة بواسطتها ...

« إن انبثاث الأخلاق فی القانون من تطور العدل ، لم یکن بفضل التشريع . ولسکته نجم عن عمل المحاکم . فاستفراق معاملات التجار فی القانون ، لم یتحقق بالشرائع بل بالقرارات القضائية . فحين اتجه تیار الفكر التشريعى ، والقرار القضائى إلى المجرى الجديد دلّ منهبنا الأنجلوأمريکى فی التجريدية القضائية علی أنه منهج مناسب . وحين تزود قانوننا العام بمقدمات جديدة ، كانت لديه الوسيلة لتطویر هذه المقدمات بحيث تواجه مطالب العدالة ، بصب النتائج فی قالب منهج على . وفضلاً عن ذلك كانت له قوة اكتساب مقدمات جديدة ، کافعل فی تطویر العدل وفى استفراق المعاملات التجارية ، والحق، إن ثمة تغيرات أساسية

تکشف عن هذا الصدام بين کبرياته الشخصى وبين تفرسه الديمقراطي : « جاءنى «براندايز» ساخرأ من مغاللى فی الصيف . قال لى : أنت تتحدث عن إصلاح ذهنک وأنت تستخدمه فقط فی الموضوعات المألوفة لك . فلم لتحاول شيئاً جديداً ، بأن تدوس مجالاً معيناً من مجالات الوائيم ؟ خذ مثلاً صناعات النسيج فی « ماساشوستس » فبعد قراءة التقارير قراءة وافية يمكنك أن تذهب إلى « لورانس » وتكون فكرة عما هى عليه فی الوائيم . ولسکنى أمقت الوائيم . فأنا أقول دائماً إن النابة الرئيسية للإنسان هى أن يصوغ قضايا عامة — فضلاً من أنه ليس ثمة قضية عامة تساوى دائماً . ومن الأکید أن قضية عامة هى مجرد خيط للوائيم ، ويخامرق بعض الشك فيما إذا كان من الخير لنفسى الخالدة أن تفرق فيها ، ومن الخير أيضاً لإنجاز واجباتى ، ولسکنى أضيق من اللال أو بالأحرى أكره أن أغلنى عن الفرصة لأقرأ هذا وذلك ، من الذى یبنى للإنسان المتعلم أن یقرأه قبل أن يموت . ولسأ أذكر أننى قد قرأت الأمير ليکیافلى — ولسأ لأفکر فی يوم الحساب » .

قد أخذت مكانها في نظامنا القضائي كدنا ألا نلحظها ، وثمة تحول في تقدم قانون الإجراءات القضائية منذنا من العدالة الفردية في القرن التاسع عشر ، التي كانت تمضي تحت اسم العدالة القانونية ، وهو اسم له مغزاه ، إلى العدالة الاجتماعية في أيامنا هذه حتى قبل أن يبرز ذلك التغير في سياستنا التشريعية»^(١).

«هنا تحولت وجهة النظر تحولاً بسيطاً من النزعة الفردية عند «جيمس» ، و«هولز» إلى الأخلاق الاجتماعية عند «ديوى» و«تافتس» ، وعند «براندايز» و«كاردوزو» ، فالقانون يوجد ، لا لينظم الإرادات المتنوعة من أجل السلطة في «النضال الذي هو الحياة» ، ولكن لكي يشبع المطالب بالنفس الذي هو الحكومة .

«بدأ المشرعون يفكرون في حدود المطالب أو الرغبات الإنسانية ، أكثر من تفكيرهم في حدود الإرادات الإنسانية . وبدأوا يرون أن ما كان عليهم عمله لم يكن مقتصرأ على تحقيق المساواة أو الإنسجام بين الإرادات ، ولكن إذا لم يكن هنالك سبيل لتحقيق المساواة فلا أقل من تنسيق إشباع المطالب . وقد بدأوا يزنون أو يوازنون ويوقفون بين المطالب أو الرغبات ، كما كانوا فيما سلف . يوازنون ويوقفون بين الإرادات . وقد بدأوا يظنون أن غاية القانون ليست في أن يكون الحد الأقصى من إثبات القات ، بل أن يكون الحد الأقصى لإشباع المطالب . ومن هنا فقد ظنوا في وقت ما أن مشكلة الخلق والتشريع والسياسة هي في صميمها مشكلة تقييم ، مشكلة العثور على معايير للقيمة النسبية للصالح . ففي التشريع والسياسة ارتأوا أننا يجب أن نصيف للشكالات العملية لإمكانية جعل الصالح فعالة من خلال عمل الحكومة القضائي أو الإداري ..

(١) ص ١٧٦ ، ١٨٤ ، ١٨٥ من :

Roscoe Pound : The Spirit of Common Law (Boston, 1921).

ولكن السؤال الأول كان بصدد اللطالبي التي يمكن إقرارها، والمصالح التي يسلم بها ويعمل على تأمينها. وبجرد الاحتياجات أو اللطالبي أو المصالح التي تثبت. والتي نسعى لتأمينها القانوني، علينا أن نقدر قيمتها، وأن نفتق ما تقر به، وأن نحدد الحدود التي يكون لها في نطاقها أثرها بالنسبة للمصالح الأخرى التي تم إقرارها، وأن نتأكد من الذي الذي يمكننا في كنفه أن نجعل لها مفعولها بالقانون، على ضوء التحديدات التي تلازم فعلاً قانونياً مجدياً. ^(١)

« فنحن الأمريكيين لا نرتبط فقط بالمعادلة الاجتماعية بمعنى تجنب الأشياء التي تجلب الألم والأذى، مثل التوزيع غير العادل للثروة، بل نرتبط أيضاً بأدى ذي بدىء بالديمقراطية. إن المعادلة الاجتماعية التي نناضل من أجلها هي عرض لاحق لديمقراطيتنا وليست هي الغاية الرئيسية. هي بالأحرى نتيجة الديمقراطية — وربما كانت أرق تمبير عنها — ولكنها تستند إلى الديمقراطية التي تتضمن أن يكون الحكم للشعب. ومن ثم فالغاية التي نناضل من أجلها هي الوصول إلى أن يكون الحكم للشعب، ويتطوى هذا على الديمقراطية الصناعية إنطواءه على الديمقراطية السياسية.

« هل يمكن أن يكون أى إنسان حراً على الحقيقة وهو في خطر دائم من أن يكون معتمداً على مجرد بقائه على شخص ما وشيء ما غير اجتهاده وسلوكه؟ إن الاعتماد المالى على الغير لا يوافق الحرية إلا حين يجاب المطلب على قاعدة الحق لا على أساس المحاباة.

« إن حرية الفرد هي شرط جوهري للديمقراطية الناجحة مثلها مثل تربيته. فإذا أتناحت الحكومة توافر الظروف لنشأة طبقات واسعة من المواطنين الذين يعتمدون مالياً على الغير، فإن ما يخفف من حدة الشر الكبير هنا هو على الأقل

(١) ص ٨٩ — ٩٠ من :

Roscoe Pound : An Introduction to the Philosophy of Law (Haven, 1922).

أن الحكومة تأخذ على عاتقها على نحو ما العبء الناجم عما تمنّاه من نقص أو تلجأ إلى الغير لتنهض به .

الا إن ثمن الوصول الحرية هو عادة ثمن باهظ ^(١) . وعلى الجناح الأيسر من هذه الحركة التجريبية في القانون الأمريكي جماعة يطلق عليها الواقعيون الذين يطلعون إلى علم موضوعي للقانون ، متحررون من المبادئ الأخلاقية ومن « المسلمات التشريعية » في الأشكال الأخرى من « اللعب الترانسندنتالى » . وهم يخشون أن يشطح أبطال التشريع الاجتماعى تحت ستار النظريات النفعية للسعادة العامة ، نحو بعض النيات الاجتماعية العامة ، والمقائيد الديمقراطية ، ومبادئ النظام القانونى ، ومعايير أخلاقية أخرى ليست في الحقيقة تجريبية . وهم يبحثون عن « علم معيارى » مبنى على الأهداف الراهنة والمصالح القائمة للناس لا على غايات أوقيم عامة . وتأكيدهم منصب على القانون المدنى أكثر من انصبابه على القانون الجنائى ، وهم يرون مشكلات القانون كما ينبغي أن يراها المحامى — هى مشكلات التنبؤ بقرارات قضائية ، وهم يرومون أن يأتوا كدوا من أن أية قواعد قانونية وأية قيم أخلاقية دخلت التشريع ، هى على الدقة أدوات ووسائل في الإجراء العملى للحسم بين المطالب المتنافسة . حتى يمكن التحقق منها تجريبياً ، وأنها ليست مجرد أقوال عتوية تزود القرار بروق من الظاهر ولكنهما لا تقوم بأى عمل فكري .

ونمة تنوع مماثل لذلك التنوع الذى يتبدء في تناول البرجماطى للقانون يواجهها حين تفحص تناول البرجماطى للسياسة . لقد كان « وليم جيمس » بمزاجه وفلسفته فردياً ، فقد كان يفرع من « الضخامة » من حيث هى ، وكان

(١) ص ٣٨٢ ، ٣٦٩ من :

Alfred Lief (ed) : The Social and Economic Views of Mr. Justice Brandeis (N. Y. 1930).

يفر من كل شيء ماعدا السياسة المحلية ، وكان يكره النزعة الاستعمارية كراهية شديدة ، وكان يعتقد في البطولة وفي الحياة المفعمة بالنشاط ، ولكنه تصور هذه الفضائل تصوراً شخصياً تماماً وفي نطاق ضيق ، وقد كان متعاطفاً مع بعض المناضلين الأفراد ومُسدياً العون لهم ، ولكنه بصدد الاتجاهات والصراعات السياسية على النطاق الواسع — باستثناء القتال ضد الاستعمار — أظهر اهتماماً فلسفياً ضئيلاً . وعلى العكس من هذا ، نمت « ديوى » مذهب الأخلاق تنمية واسعة في كنف الاتجاهات السياسية والإقتصادية في عصره ، وكان معنياً إلى أقصى حد بالجمهور ومشكلاته ، حتى إنه قد ارتفعت الشكوى من وقت لآخر بأنه لا يؤمن بالمرء بالشخصيات الفردية ، ومع هذا ففلسفة « ديوى » الاجتماعية مبنية على مذهب الأخلاق في التحقيق التام ، وما يطلق عليه « النزعة الفردية الجديدة » هو الاعتقاد في أن العمل الجماعي والتجربة الجماهيرية ضروريان لتزويد أى فرد « بحرية فعالة » وبفهم عملي لما تنطوى عليه مصالحه وحاجاته العملية . وأصبح « ديوى » إمام الإشتراكية الأمريكية وقديسها وحاميها .

ومع ذلك فأهم تاريخنا من الآراء السياسية للفلاسفة البرجوازيين ، العادات البرجوازية في التفكير السياسى التى نمت بطريقة تلقائية متفاوتة عند السياسيين العمليين ، إلى أن ظهرت للوجود أيديولوجية واعية للتجربة الأمريكية الاجتماعية الحديثة ، وهى وإن لم تنخرط بعد فى سلك مذهب مقوم خير تقوم ، يمكن أن نقرّبها كنظرية اجتماعية أمريكية بصفة خاصة . ومن سوء الحظ أن هذه النظرية معروفة معرفة أوضح كقوة اجتماعية منها كبناء لنظرية ، ولكن فى وسعنا أن نرسم رسماً تقريبياً قسماًها الرئيسية ، على أن نقر فى أذهاننا أنها عرضة للتنوير .

ولقد كان من الواضح أول كل شيء أن هذه الأيديولوجية سلبية لفشلها

في وضع فلسفة للتاريخ، وهذا القشل دليل بليغ على مزاجها البرجماتى . وحتى التفسير الاقتصادى للتاريخ الأمريكى الذى شق طريقه عند المؤرخين بتأثير الماركسيين، وكان ينتظر أن يجعل للسياسة الأمريكية طابعاً أشد واقعية من التاريخ الذى اصطالح عليه ، حتى هذا التفسير قد تخلى عنه فيما بعد (وبسرعة بالغ) « بيرد » وأصدقائه الآخرون . وظل هذا التفسير للتاريخ أداة فنية بين يدى المؤرخين أكثر منه إطاراً فلسفياً للتاريخ بوجه عام . فلا الماركسية ولا أية فلسفة أخرى للتاريخ منذ سقوط الحساس الميجلى ، قد أثرت تأثيراً جاداً فى الفلسفة الاجتماعية الأمريكية . فأصحاب اليوطوبيا الأمريكيون والتأمركون ، والفلاسفة المسيحيون يأسرون بين حين وآخر الخيال الشعبى ، ولكنهم فى الجملة أقل فاعلية فى إعطاء طابع تاريخى منهم فى المساهمة فى الاهتمام الغالب بالطليعة البشرية من جانب وبالإيمان بالتقدم من جانب آخر فالإيمان الأمريكى الحديث بالتقدم قد أسس لا على التاريخ ، بل على الثقة فى مواردنا الإنسانية والطبيعية . وبعضى بنا هذا إلى سمة ثانية من سمات البرجماتية السياسية ، فهى أولاً نظرية قوة ، أو بالأحرى نظرية قوى ، نظرية تعدد وفرص . ومقاله « ديوى » عن الفلسفة بمثابة يبدو بوجه خاص عاكساً لروح الفلسفة السياسية الأمريكية الحديثة .

« ستضع الفلسفة فى أمريكا بين مضغ طعام تاريخى حتى يستحيل إلى أنسجة خشبية أو دفاع عن قضايا خاسرة (خاسرة بالنسبة للعلم الطليعى) أو نزعة صورية مدرسية ، مصممة ، مالم تكن فى استطاعتها أن تجعل أمريكا على وعى بحاجاتها الخاصة ، ومبدئها الواضح للعمل الناجح » ^(١) .

وكانت « شيكاغو » مقر قيادة هذه الفلسفة . وقد سبق أن لخصنا آنفاً

(١) من ٦٧ من :

John Dewey and others, Creative Intelligence (N. Y. 1917).

(م ٢٦ — الفلسفة الأمريكية)

علم النفس الاجتماعى الذى طورته هنالك « ديوى » و « تافتنس » و « ميد » و « قبلين »^(١) . فقد صاغوا نظرية للديمقراطية لا كشكل للحكومة فحسب ، بل أيضاً كضرب من العيشة المترابطة مؤسسة على أن الفردية والحرية من إنتاج المجتمع ، وأن المجتمع الديمقراطى هو المجتمع الذى يلحق منظماته بالهدف الجذرى الذى يتيح لأعضائه أن ينشأوا عقلياً وعاطفياً فى كنف اتساع دائرة اهتماماتهم المشتركة ، و بأن يكون لهم جميعاً مساهمة مسئولة فى عملية الضبط الاجتماعى والمادى . وقد طبق « ديوى » هذا المثل الأعلى فى إصلاح التربة وطبقه « چين آدمز » فى إصلاح المجتمع الحضرى ، والعلاقات الدولية ، وطبقه « قبلين » و « آيرز » فى إصلاح الأدوات الصناعية والأسهم للمالكة . وقد اكتسبت الفلسفة صبغة فنية مذهبية كنظرية للحكومة بفضل « آرثر . ف . بنتلى » وثلاثى شيكاجو « تشارلز مديان » و « ه . و . لاسويل » و « ت . ف . سميت » . وقد أظهر « سميت » خاصة كيف يمكن أن تطبق الفلسفة البرجماتية على نظرية المساواة ، وعلى فن التوفيق ، وعلى أخلاق « الملوك البرجماتى » . وكان « بنتلى » و « بيرد » ، و « مريام » قادة فى صياغة السياسة فى حدود التفاعل بين « الجماعات الضاغطة » (صاحبة النفوذ) ، وبذلك تزودنا ببديل عملى تمعددى عن التصورات للاركية للصراع الطبقي فى مجتمع حيث تكون الطبقات غامضة والصراعات مستمرة . وحمل لواء هذه الفلسفة بعد ذلك فى صورة « الاقتصاد التجريبى » « تجول » وقضوليون آخرون جدد إلى واشنطن حيث امتحنت أسمى امتحان .

وقد واجهت التجربة الأصلية مهمة أشد دقة حين استدارت من هذه الفنون الاجتماعية الفليضة إلى الفنون الجميلة . وقد نهض « چون ديوى » و « ألبرت س .

(١) أراجع الى ما قبله (س ٢١٧ ، ٢٢١ من النص الأصل) .

«بارنس» بتطبيق التحليل التجريبي والبرهان على تطبيقاً بلغ عندها القرونة في محاولتهما تحليل النشاط الفني وإظهار كيف أن الفنون الجميلة ومعظم اللع الخيالية في «التجربة الاستهلاكية» تستمر مع اهتمامات الحياة اليومية . وقد أظهر «بارنس» كيف أن كلاً من الفنان، الذي يعد الفن بالنسبة إليه مهارة أو تكتيكاً للإبداع، والمتذوق الذي يستمتع بأعمال الآخرين، يحتاج للذكاء التحليلي، ولقواعد سلوكية، والمشاركة، ومن ثم فالـتجربة الجمالية، ليست على أقل تقدير بأقل ذكاءً وارتباطاً بالمجتمع من التجربة العلمية والتكنولوجية . وقد نهض «ديوى» بالقدر الأعظم في وضع هذه القاعدة لأنها زودته بفرصة رائعة ليظهر كيف أن الاستمتاع بالذبايات ومتابعة المقاصد ترتبط إحداهما بالأخرى .

«حين تنفصل الموضوعات الفنية عن ظروف مصدرها، وعملها في التجربة، ينبني حائط حولها يكاد يحمل مغزاها العام الذي تبحث فيه النظرية الجمالية، ممّا . وبهذا يحصر الفن في ملكة منفصلة، ينقطع فيها عن الارتباط بخانات ومقاصد كل شكل آخر من أشكال المجهود الإنساني، ما هو بسبيله وما أنجزه . ومن ثم فهذه المهمة أولى ملقاء على عاتق من ينهض بالكتابة عن فلسفة الفنون . هذه المهمة هي أن يحافظ على الاتصال بين أشكال التجربة للصقولة والتخليطة، وهي أعمال الفن، وما يرى كل يوم من أحداث وأفعال وآلام وهي ما يقر الجميع أنه يشكل التجربة^(١) .

«ونحن نصل إلى نتيجة بصدد العلاقات بين الفن كأداة وبين الفن الجميل . وهذه النتيجة تمارض مع ما يرمى إليه علماء الجمال الإنعزاليون، أعنى أن الفن الجميل إذا أخذ برعى على ما هو عليه، فهو في كيفيته فن أداتي على التخصيص .

(١) ص ٣ من :

John Dewey : Art as Experience (N. Y. 1934).

فهو حيلة في مجال التجريب من أجل التربية . وهو يوجد من أجل استخدام متخصص ، استخدامه كتدريب جديد لضروب الإدراك الحسى . فالمبدعون لمثل هذه الأعمال فى الفن جديرون حين ينبجسون بذلك العرفان الذى نخذه من به . مخترعى الميكروسكوبات ، والميكروفونات ، وفى النهاية ، يفتحون الآفاق لموضوعات جديدة نلاحظها ونستمتع بها . هذه خدمة خالصة ولكن عسراً يجمع بين الخاطئ والاضطراب والنور ، يدعى لهذه الأعمال التى تحقق هذه المنفعة الخاصة « اسم الفن الجليل » ^(١) .

من هذا النص المقتبس الأخير ، بل ومن معظم كتابات « ديوى » ، يحس المرء أن جميع الأشياء تستخدم من أجل « التربية » . فهو يقول : « الفاسفة هى النظرية العامة للتربية » . ويمكننا أن نخلص أيضاً بأن القانون هى التطبيق العام للفلسفة . وحديثنا بهذه الطريقة عن حياة الذهن كعملية للتربية ، معناه استخدام كلمة تربية بمعنى واسع جداً . ولكن من وجهة نظر التجربة الأصلية ليس من الصدفة أن تتصور التربية فى هذا النطاق الواسع . فقواعد النظام فى حجرة الدراسة ليست — كما أشار إلى ذلك « ديوى » فى كتبه الأولى وأكثرها تأثيراً « المدرسة والمجتمع » — إلا مرحلة مبكرة لقواعد النظام الجذرية فى الحياة الإنسانية . فليس هنالك ما هو أكاديمى فى التعلم ، وليس فى الوسع وضع حدود له .

« إن تربيتنا الحالية . . . متخصصة على مستوى عالٍ ، وهى ذات جانب واحد وضيقة . فهى تربية يكاد يتحكم فيها تحكماً تاماً تصور التعليم فى العصور الوسطى . فهى تلوذ فى الجانب الأكبر منها بالوجه العسكرى لطبائعتنا ، برغبتنا فى أن نتعلم ، وفى جميع المعلومات وفى امتلاك رموز التعليم ، وهى لاتلوذ بدوافعنا وميولنا .

(١) ص ٣٩٧ ن .

John Dewey : Experience and Nature (Chicago, 1925).

بغنى أن نصنع وتغفل وتبدع ونتفجع، سواء في صور المنفعة أو الفن. أما إن نمة اعتراضاً على التدريب اليدوى والفن والعلم بأنها تكنيكية ومتجهة نحو نزعة التخصص، الخالص، فهذه شهادة طيبة كتلك الشهادة التي يمكن أن يزودنا بها هدف التخصص الذى يسيطر على التربية الجارية. وما لم تكن التربية معادلة للمسابقات الفكرية الخالصة، بالتعليم من حيث هو كذلك، فإن جميع هذه الخانات والمناهج يمكن أن تلتفأها بأقصى ترحاب.

« وبينما يعتبر التدريب لمهنة التعليم كنمط من الثقافة، مثله مثل التربية المتحررة، فإن تدريب الصانع والموسيقى والحامى، والطبيب والمزارع، والتاجر أو مدير العمل فى الطريق الحديدى يمد تدريباً فنياً ومهنياً خالصاً. والنتيجة هى كل ما نراه حولنا فى كل مكان — تقسيم الناس إلى « مثقفين » و« عمال »، والفصل بين النظرية والتطبيق. وبينما يتحدث أئمة رجال التربية عندنا عن « الثقافة وعن تنمية الشخصية ». إلخ كغاية وهدف للتربية، فإن الغالبية العظمى من أولئك الذين يتولون التعليم فى المدرسة يعتبرون الثقافة كأداة عملية محدودة يجهضون بها على قدر من العيش والزبد يدبر حياة محددة. وإذا كان علينا أن نتصور غايتنا التربوية بطريقة أقل انطواءً، وإذا كان يمكننا أن ندخل فى عملياتنا التربوية وجوه النشاط التى تلوذ بأولئك الذين ينصب اهتمامهم السائد على أن يعملوا ويصنعوا، ففى وسعنا أن نجد أن سلطة المدرسة على أبنائها أشد حيوية أو أطول مدى، وشاملة لثقافة أكثر. . .

« وإدخال الاهتمامات الإيجابية، والدراسة الطبيعية، ومبادئ العلم والفن والتاريخ، وتأجيل الاهتمامات الرمزية والشكلية إلى مرحلة ثانوية، والتغنى فى الجو الأخلاقى فى المدرسة، وفى علاقة التلاميذ بالمعلمين — وفيما يتصل بقواعد «اللوك»، إدخال عوامل تأشيد إيجابية وتأثيراً وتوجيهاً ذاتياً — كل هذه ليست

مجرد أحداث عرضية، وإنما هي ضرورات لتطور اجتماعي أوسع

« وإنما لو اعتقدنا في الحياة . . . لنذت كل مهتنا ومنافعنا . . . ولهذا التاريخ كله والعالم كله ، أدوات نستفيد بها وخامات للثقافة . . بالنسبة للخيال . ومن خلال ذلك ثروة الحياة وتنظيمها . . . وبينما لا نرى الآن إلا العمل الخارجي والإنتاج الخارجي، فهناك خلف جميع النتائج البادية ، إعادة تكيف الموقف العقلي، والرؤية الواسعة للمعاقبة ، والإحساس بالقوة النامية ، والقدرة الجديدة لعمل الفراسة والطاقة شيئاً واحداً هي ومصالح العالم والإنسان . وما لم تكن الثقافة انصقلاً سطحياً ، وقشرة من اللاهوجنى على خشب عدى ، فإنها بالتأكيد ما يلى : نمو الخيال في مهونة واتساع وتماطف ، إلى أن تغزو الحياة التي يحيها الفرد بمعرفة حياة الطبيعة والمجتمع »^(١) .

وانظرا « الديمقراطية » و « التربية » لفظان مترادفان من الوجهة العملية في فكر « ديبوى » ، وكلاهما يدل على الحياة وفقاً لمبادئ التجربةية الأصلية .

« الديمقراطية هي الاعتقاد في قدرة التجربة الإنسانية على خلق الأهداف والمناهج التي تنمو بها تجربة أبعاد وأغنى . وكل شكل آخر من أشكال الإيمان الأخلاقي والاجتماعي يستند إلى فكرة أن التجربة يلزم أن تكون خاضعة في نقطة أو في أخرى ، لشكل ما من أشكال الرقابة الخارجية ، لسلطة ما يزعم أنها توجد خارج مجال التجربة . الديمقراطية هي الإيمان بأن عمل التجربة أهم من أية نتيجة خاصة نصل إليها ، بحيث أن النتائج الخاصة التي نصل إليها لها قيمة نهائية . حين تستخدم فقط في إثراء العمل الجارى وتنظيمه . وما دلم عمل التجربة قادراً على أن يكون تربوياً، والإيمان في الديمقراطية هو ذات الإيمان في التجربة والتربية ،

(١) ص ٤١ — ٤٤ ، ٧٢ — ٧٣ من :

John Dewey : The School and Society (Chicago 1900).

وجميع الغايات والقيم التي تقطع عن العمل الجارى تندو، معوقات ومثبطات . فهى تكافح من أجل تثبيت ما تم اكتسابه بدلاً من استخدامه لفتح الطريق وتحديد الطريقة لتجارب جديدة أفضل .

« فإذا سألت أحدهم ما المقصود بالتجربة فى هذا المجال . فإن إجابتي أنها هى التفاعل الحركى لكائنات الإنسانية الفردية مع الظروف المحيطة بها ، وبخاصة الملابس الإنسانية ، وهذا التفاعل ينمى ويشبع الحاجة والرغبة وذلك بتزايد معرفة الأشياء على ما هى عليه . فمعرفة الظروف كما هى عليه هى الأساس الوحيد المتين للاتصال والمشاركة ، وأى اتصال آخر يعنى خضوع بعض الأشخاص للرأى الشخصى لأشخاص آخرين . فالحاجة والرغبة — اللذان يفتشاً منهما الغرض الذى تسمى إليه الطاقة والاتجاه الذى تملكه — يمتضان إلى وراء ما هو موجود، ومن ثم إلى ما وراء المعرفة ، وإلى ما وراء العلم . وهما يفتتحان باستمرار الطريق إلى المستقبل الذى لم يستكشف بعد ولم نصل إليه » (١) .

(١) ص ٢٢٧ :

John Dewey : «Creative Democracy—The Task before Us»,
in The Philosophy of the Common Man (N. Y. 1940).

الفصل التاسع

ظهور النزعة الطبيعية الجديدة والنزعة الواقعية

١ — فلسفته « لوليم جيمس »

إن قارئ المجلدين الضخمين لكتاب « جيمس » « أصول علم النفس » ستصدمه الطريقة السردية التي تم بها ربط أجزاء الكتاب معاً فالحق ، إن علم النفس كان لا يزال في تلك الأيام (١٨٩٠) علماً طفلاً ، ولم يكن له بعد بنية مصطلح عليها ، بل لقد كان ثمة لا مبالاة ظاهرة عند المؤلف بصدد الربط بين الفصول ، فكل فصل منها يقف كبحث قائم بذاته ، وكثير منها في الواقع نشر كمفالات . ومع ذلك ، قارئ الهواش المستقيضة يلاحظ أن المؤلف يسكاد في كل فصل يثير مشكلات ، يذكر أن حلها غير ضروري بالنسبة لأغراض الكتاب العلمية أو مستحيل ، ويرجى هذه للمشكلات إلى الفصل الأخير ، حيث يلتزم أن يناقشها لما لها من طابع تأملى أو ميتافيزيقى ، بهم الفلسفة . وهذا في ذاته ليس أمراً مفزعاً ، فقد كان شائعاً بين فلاسفة الظواهر أن « يضموا بين قوسين » بعض الأسئلة الميتافيزيقية . وقد انطلت هذه الحيلة على كثير من القراء المتفلسفين واستبعدوا عمل « جيمس » كله ككتجر يديّة خالصة ، بينما بحثوا في الفصل الأخير عن مجمل فلسفة « جيمس » . ولكن هذه غلطة خطيرة ، ذلك لأنه في الفصل الأخير وعنوانه « حقائق ومعلومات ضرورية » لم يناقش « جيمس » إلا مسألة واحدة من بين السائل التأملية العديدة ، وأغنى

بها مسألة الأصل النفساني « كما يدعوها، وهي مشكلة ما إذا كان البناء العقلي من أصل ترانسندنتالي أو تجريبي. وقد حدد موقفه من هذه المسألة « دفعة واحدة »^(١). ويمكن تلخيص هذا الموقف فيما يلي: الترانسندنتاليون على صواب فيما يختص بمسألة الواقع، والطبيعيون على صواب بصدد مسألة العلّة. وهو يقصد « بالطبيين الداروينيين. ويعد هذا الفصل هجمة من هجماته على التجاء « هربرت سبنسر » الساذج إلى « تجربة الجنس » ليفسر البنيات البيولوجية، ويحبذ « جيمس » تفسيراً داروينياً أو « علّة »، أعني أن بنية الإنسان العقلية والأخلاقية هي واحدة من « تنوعات تلقائية » تحدث في مجرى الأحداث وتبقى لما فيها من منفعة. والواضح أن مثل هذه « الحلل » الداروينية ليست تفسيرات طبيعية ولكنها مسلمات تطورية. ومن ثم فالمناقشة بأسرها هي دليل آخر على إثارة « جيمس » لاعتقاد « داروين » في « تلقائية » تنوعاته الطبيعية أكثر من إثارة لإيمان « سبنسر » في الإنسان، وفي عملية آلية متفاوتة لقوانين التداخي في التجربة. وبدت التلقائية في الطبيعة « لجيمس » فرضاً علمياً إلى حد ما عن المقولات الطبيعية التي اعتاد استخدامها في علم النفس عنده. ويحاول « جيمس » أن يلخص فلسفته بأسرها^(٢) بالإحالة إلى القضية الأساسية في مبحثه السابق عن وظيفة الفكر إلى التجربة، وفي هذا للمختص يتوخى تعريف العلاقات بين حدود أربع جذرية :

١ - الحقيقة الواقعية أو الواقعة التي « توجد في امتلاء الفضاء بالهولي » .

٢ - التجربة، للعقل، « مادة لا متحددة من انطباعات مبشرة » أو « سياق خام لتجربتنا » من غير الفعل الانتقائي .

(١) William James : Principles of Psychology (N. Y. 1890) 11. 618.

(٢) نفس المصدر ص ٦٣٤ - والهامش الذي يحيل إلى المبحث الذي أعيد طبعه في : « إرادة الاعتقاد » (نيويورك ١٩٠٨) .

٣ — الفكر ، الذى يلائم (٢) مع البنية الأولية للفكر من أجل

٤ — الإرادة ، وهى « أغراض وإشارات الإنسان الذاتية الحاسمة . »

وكتاب « أصول علم النفس » يعنى بالعلاقة للتداخل بين (٢) ، (٣) ، (٤) . وفى هذين الجملتين لا يتناول « جيمس » علاقة (١) ، (٤) وهى القضية الأساسية فى مباحثه ومحاضراته الشعبية والتى لها اهتمام أخلاقى جذرى بالنسبة إليه شخصياً . والنظرية فى (١) ، الحقيقة الواقعية أو الواقعة ، قد نبذها « جيمس » ليس فحسب فى كتابه علم النفس ، بل فى جميع كتاباته مع ملاحظة أنه يأخذ الوجود كأمر مسلم به ، أو أنه واقعى واقعية السذاجة والحس المشترك ، أو أنه لا يثير « المسألة المثالية » بالمرءة ^(١) ، وحتى مشكلاته الفلسفية تهتم فقط بالعلاقات الواقعية بين (١) و (٢) ، وبين (٢) و (٣) و (٤) .

هذا التحايل الواقعى يقع مع ذلك فى تفسيرين مختلفين تماماً للذهن ، كل تفسير منهما مكتمل بذاته ، معتمد على ما إذا كان « جيمس » يبدأ تحليله بـ (٢) أو بـ (٤) . فالفلسفة المؤسسة على (٢) يجب أن تسمى نظريته الاستبطانية للذهن ، أو فينومينولوجيته عن الشعور . فهى تبدأ بعد بعض مقدمات منهجية ، فى الفصل بين السابع والثامن من كتابه علم النفس ، يفصله التاسع المشهور « تيار الفكر » . وهو الذى نشر من قبل ذلك بكثير (سنة ١٨٨٤) تحت عنوان « بعض ما أهمه علم النفس الاستبطانى » . وقد أحال مؤخراً إلى الملاحظات التى أفضت إلى اكتشاف القضية الأساسية لهذا المبحث .

« منذ سنوات مضت ، حين كانت أفكار « ت . ه . جرين » أشد الأفكار نفوذاً ، ألقنى كثيراً نقده للنزعة الحسية الإنجليزية . فقد كان يمكن لأحد تلاميذه بوجه خاص أن يقول لى دائماً « نعم ! يمكن للحدود أيضاً أن تكون حسية فى الأصل ، ولكن ما هى الملاحظات إن لم تكن سوى أفعال خالصة

(١) أرجع إلى هامش ص ٥٠ ، وص ١٩٥ من « معنى الحقيقة » (نيويورك ١٩٠٩)

للعقل نفع على الإحساسات من عل، ومن طبيعة أعلى ؟ « وإني لأذكر جيداً الراحة المفاجئة التي أحسست بها عندما أدركت يوماً أن علاقات المكان كانت متجانسة مع الحدود التي تنوسط بينها . وكانت الحدود أمكنة والعلاقات أمكنة متداخلة » (١) .

وفي الفصل عن إدراك المكان وفي هذا الجزء كله من كتابه ، كان من الواضح انشغال « جيمس » بالمشكلة المركزية في المثالية الإنجليزية ، أعنى بها كيف يمكن أن تكون العلاقات مرتبطة بالمعنى ؟ . وكانت إجابة « جيمس » البسيطة هي أن العلاقات معطاة شأنها شأن الحدود . وقد أكد حاسة النسبية . وعلى هذا الأساس بنى الفصل العاشر « الشعور بالذات » وفيه نرى فكرة أن « الفكر العابر هو الفكر » . ثم يتبع ذلك الفصول من الخامس عشر إلى الواحد والعشرين . حيث تتبلور نظريته عن « إدراك الحقيقة الواقعية » ، وفي هذا الفصل الأخير (الواحد والعشرين) من مجموعة فصول الكتاب يهتم « جيمس » بالجانب الانفعالي للاعتقاد : فالاعتقاد كما يشرحه هو موقف . وهنا يتبع بصراحة « تين » . ويلخص المناقشة بقوله : « الاعتقاد والانتباه واقعة واحدة . فما نتجه إليه في هذه اللحظة هو الحقيقة الواقعية » (٢) . ولا بد أن يتضح لأي شخص يطالع هذه المناقشة أن « جيمس » هنا عالم نفسي متمكن ، وهو لا يتحدث عن الحقيقة الواقعية بالمعنى الذي ألحقتنا إليه في (١) ، بل عن إدراك الحقيقة الواقعية أو معناها في الشعور .

ومن ثم فهذا الجزء المركزي في كتاب « جيمس » علم النفس يشكل تفسيراً مترابطاً للشعور ، يبدأ من « السياق انغماس » أو من الخلط الضخم الساطع

The Meaning of Truth (N. Y. 1909).

(١) نفس المصدر السابق هامش ص ٣٢٢ .

Principles of Psychology, II, 322 n.

(٢)

للدوى في المعلى والذى يباخ ذروته في سيكولوجية الاعتقاد، التى تتطور منها برجا طيقته . هذا التفسير الشامل للذهن يتركز على النظرية الباطنية المباشرة للذهن كمعلى ، ويتألف في جوهره من برهان تفصيلي لما يعرف الآن « كفضية المعلى » . وهو يبسط موقفه بوضوح في حدود التمييز بين « معرفة التعارف » كما توجد في المعطيات الأولى للشعور وبين « المعرفة عن » أو المعرفة المنطقية^(١) .

وإذ نمر بهذه الحدود عن ذلك الجزء من نظريته في الذهن ، فيمكننا أن نصف هذا الجزء بأنه تفسير لما هو « معروف عن » معرفة التعارف . فالذهن من وجهة النظرية هذه هو هوية « الفكر والفكر العابر . وكل تفكير هو نوع أو آخر من الموقف أو الإحساس . وبعبارة أخرى ، مثل هذا العرض عن الشعور يبلغ ذروته في تحليل الإنفعالات من حيث هي كذلك ، لا تحليل عللها أو نتائجها . ونظرية « جيمس » هذه هي فينومينولوجية الحياة الانفعالية ، مع التأكيد على مواقف الاعتقاد والتفكير .

ولسكن ثمة فلسفة ثانية في كتاب « جيمس » (علم النفس) يمكن أن ندعوها نزعة الطبيعية أو نزعة الفعالة . فثمة عرض متناسق في الفصول ١ - ٥ ، ١١ - ١٤ ، ٢٢ - ٢٦ ، لتفسيره البيولوجي للأفعال العقلية ، يصل إلى قته في علاجه الطبيعي للإرادة . يقول « جيمس » : « إن علم النفس طبيعى »^(٢) ، وتعريفه البيولوجي لفعل عقلى هو « السعى نحو غايات » .^(٣) ثم يتبع ذلك بعد تحليل فسيولوجي للعمل الوظيفي للدخ فصله المشهور عن « العادة » . فهو يشرح « أن العادات العضوية يرجع الفضل فيها إلى تشكّل الخلمات العضوية »^(٤) ،

(١) نفس المصدر : ١ ، ١٨٥ - ٢٢١

(٢) نفس المصدر : ١٨٣ ، ١٩٠

(٣) نفس المصدر : ١ ، ٥ ، ١١

(٤) نفس المصدر : ١٨٥ ، ١٩٠

ثم يربط العادة بالمجهود ويضع قاعدته الفعالة على مذهبه وكانت قضية جذرية في الأخلاق عنده « اجعل ملكة الجهد حية » .^(١) ويفضى به هذا إلى بيولوجية الانتباه وإلى النظرية الشاملة للاستدلال ، التي تبلغ ذروتها في فصليه عن التصور والاستدلال . والنقطة الهامة في هذه النظرية هي : « أن المعنى الوحيد للماهية معنى غائى »^(٢) . هذه الفلسفة هي نظرية نمو الذكاء الحيوانى أو الحصافة حتى تبدو عقلاً . وهى تؤكد أن النشاط العملى للذهن يعتمد على عادات التعميم وعلى القدرة على انتقاء « الماهيات » الملائمة للفعل . هنا يؤخذ الذهن كواقعة طبيعية . أو « كحقيقة واقعية » بالمعنى (١) الذى ذكرناه آنفاً ، ونشاطه هو نوع من الحياة أو الفعل المنضبط بما ذكر فى (٤) ، ولكن (٤) أيضاً ، أعنى الإرادة . هى فى نفس ميدان الوقائع البيولوجية ، وقائع « التشكل » . وواضح أن هذا الجزء من كتاب « جيمس » (علم النفس) هو تناول تطورى ، طبيعى ، للذكاء الحيوانى ، والمقل الإنسانى .

وافصل الأخير فى كتابه « علم النفس » هو تلخيص محاولته ربط هاتين النظريتين عن الذهن المختلفتين تمام الاختلاف — فينومولوجية الشعور (التي تنتهى بدفاع عن الطبيعة الأولى للاشكال العقلية) وبيولوجية الذكاء (التي تنتهى باعتقاده فى تلقائية طبيعية) .

ولسنتين عديدة واصل « وليم جيمس » العمل فى كلتي الفاسقتين باستقلال . نسى وإن بدا أنه قد أدرك عرضاً أنه واقع فى أزمة خطيرة : وثمة مثل مؤثر عن وعى « جيمس » بالاختلاف الجذرى بين وجهتى النظر ، اللتين تورط فيهما . ذلكم هو تقدمه « للنظرية الأوتوماتية » على أسس انفعالية ، فقد كان يأخذ

(١) نفس المصدر : ١٢٦٠١

(٢) نفس المصدر : ٣٣٠، ١١

التفسير الآلى الشامل للذهن مأخذ الجد ، حين عن له (وهو يقضى شهر العمل) أن الحبيبة الأوتوماتية وإن تكن كاملة آلياً لن تكون طبيعية مكتملة ومشبعة بدون الشعور بتبادل الأحاسيس ، والوعى ، والتواجد الباطنى . ومن ثم استخلص حجته فى ذلك الحين ، وأعادها بعد ذلك ، وهى أن الفلسفة الطبيعية الخالصة للغرض أو الذهن لن تكون مشبعة أبداً للكائنات الإنسانية ، وإن تكن مقنعة إلى حد بعيد للعلماء .

وأخيراً قلقه بصدد الصراع فى فلسفته انعكس فى عدم قدرته على الحسم فيما إذا كان من الممكن للأفكار أن تتركب أولاً ، وقد شعر بقياس الإحراج فى الاعتماد إما فى ذرات نفسانية أو فى أسس نفسانية خالصة ، ولا أحد منهما كان ملائماً له . هنا يأتى « برجسون » لتجدته بإقتناعه بأن « منطقته المثالى فى الهوية » إن هو إلا نزعة فكرية مغلفة .

ولكن « جيمس » لم يقف هنا . فإذا أغرى نفسه بأن الشعور ذاته تجربة وليس وجوداً ، نمتى نظرية علاقات فى الذهن ودعاها بفلسفة « التجربة الخاصة » « ولكن الواقعيين أو لوهافيا بعد بأنها « نسبية موضوعية » . ولكن قبل أن نفحص هذه الواقعية الجديدة التى كان « جيمس » ميسلاً إليها فى أعوامه الأخيرة ، يلزم لى أن أقطع عرضى تطور فلسفته لى أصف الطريقة التى طور بها أحد تلاميذ « جيمس » النظريات المتصارعة عن الذهن فى علم نفس جيمس إلى ثنائية منهجية .

٢ — «سأتينا» المنهجية

إن كلمات سأتينا ما برحت إنجيلاً عند بعض الأمريكيين الواقعيين، لأن كان فيلسوفاً واقعياً، ولكن لأن بيانه الشعري هو نصوص رائعة للمواعظ الواقعية. وقد أيد الحركة باتساع وحماس برجاطين. وقد صاغ الواقعية الأمريكية «أساساً طبيعياً» و «إنجازاً مثالياً» معاً. ومع هذا «سأتينا» نفسه لم يكن واقعياً بكل قلبه كما لم يكن أمريكياً. ومن أعم المواد وأشد هاجوزية في العقيدة الواقعية الأمريكية، الولاء للعلم. وما برح المذهب الواقعي متطوعاً إلى بناء ميتافيزيقا، أو على الأقل نظرية في الوجود، ستكون علمية تماماً. ولم يكن «سأتينا» إلا قليل من هذه الماطقة، وقد أقم في المجادلات الخاصة بالحركة الواقعية، وبخاصة عن طريق صديقه «شارلز أوجستس سترونج» وقد أثمرت هذه المجادلات كتاب «سأتينا» «الشك والایمان الحيواني» (سنة ١٩٢٣) وهو أفضل تقرير عن ثنائيته. (إرجع إلى الفصل السادس القسم الرابع لما كتبناه عن المذهب الطبيعي عند «سأتينا») وحين اكتشف بعد ذلك مناطقه الأربع للوجود، أكد «حياة الروح» إلى حد أن أشد أصدقائه الواقعيين تشبهاً بالعلم قد انزعجوا. فقد اعتقدوا أن «سأتينا» قد استسلم لإغراءات إيطالية وبخاصة روما المقدسة. وقد قال هو نفسه إن صديقه الإيطالي «ليونى فيفانى» علمه أن يأخذ الروح مأخذاً جاداً. وينطوى هذا على أنه قد تعلم أن يأخذ «الحدس» بجداً أكثر مما يأخذ العقل، وكذلك يأخذ الخيال بجداً أكثر مما يأخذ العلم. وحين أعاد النظر في كتابه المبكر «العقل في الحس المشترك» صدمه ما وجد فيه من لبس وخاطئ. وظن أنه ينبغي له أن يعيد كتابته كله، ولكن إذ ارتأى أن له بعض التقدير كحدث تاريخي، اكتفى بمقدمة جديدة. ومتابعة الانتقال من «العقل في

الحس المشترك « إلى » الشكية والإيمان الحيواني « هو أيضاً متابعة نشأة الواقعية الثنائية من نظريات « جيمس » في علم النفس .

« العقل في الحس المشترك » هو مقدمة لكتاب « حياة العقل » ، يغلب فيه فكرة « جيمس » ، وإن كانت اللغة كلاسيكية . واستخدام اصطلاح « الحس المشترك » في العنوان أمر غريب ، لأن هذا الاصطلاح لا يرد في صلب الكتاب ، ويتضح لأي قارئ أن « ساتايانا » كان يستخدم الاصطلاح ، لا في أى معنى تكتيكي ، ولكنه يستخدمه فقط كما اعتاد « جيمس » استخدامه ليعنى موقفاً من الواقعية الساذجة ، وعدم الليل لمناقشة صحة المعرفة الطبيعية ، وتقبل تام للوقائع المشتركة في التجربة . والكتاب ، مثل كتاب « وليم جيمس » « علم النفس » ، هو وصف للشروط الطبيعية والبيولوجية لنمو العقل بين الناس . وتمضى القصة على مايلي : الاتحاد الحي بين تيار الشعور « التدفق » ، وبين الإرادة أو « الغريزة » يؤكد نوعين من « الشخصيات » مرهوفين بكون التجربة منظمة « بشداع بالتشابه » أو « بشداع بالاقتران » . « بالشخصيات » كلمة غامضة صيغت ببراعة للتعبير عن فكرة « جيمس » عن « تكثيف » التجربة . فالشخصيات المؤسسة على التداعي بالاقتران هي أفكار أو ماهيات أو « شخصيات في الحديث » ، والشخصيات المؤسسة على التداعي بالاقتران هي « أشياء »^(١) . ووصف « إدراك الماهية » يقود « ساتايانا » ، كما قاد « جيمس » مباشرة إلى النزاع الخاص بأن الفكر على «^(٢) .

وموضوع « التدفق » بأمره يأتى من التمييز بين « المادة الوجودية اللا متعينة » (وهي الدالة على « الحقيقة الواقعية » عند جيمس بالمعنى (١) في القسم السابق

(١) انظر بوجه خاص ص ١٦١ — ١٦٢ « العقل في الحس المشترك » .
Reason in Common Sense (N. Y. 1905).

(٢) نفس المصدر ص ١٦٦ — ١٨٢ .

من هذا الفصل (التى يمكن أن تؤخذ كأمر مسلم به ، والمادة اللامتعينة التى تبادى فيها التجربة الإنسانية الحس المباشر الذى لم يترجم . « سانتايانا » ، مثل « جيمس » ، يعامل هاتين المادتين اللامتعنتين « كادة لامتعينة » مزدوجة ، وهو يشير إلى مجرى الأحداث « كتدفق مطلق » ويعتبر جريان الأحاسيس والمشاعر كصورة لهذا التدفق . وهو لا يشير إلى هذه المادة اللامتعينة على أنها « طبيعية » ولكنه يحتفظ دائماً بكلمة « طبيعية » كما يفعل الثاليون ، لفكرة سياق الطبيعة ، التى تنبثق من الحس المشترك ، ولكنها تصل إلى حد التعبير الكامل عنها فى العلم الفيزيائى فقط وفق فكرة الميكانيزم . والقوى الطبيعية الرئيسية التى يشير إليها هنا هى « غرائز » أو دوافع لا عقلية عند الحيوانات^(١) . وبوجه عام ، من الواضح أنه خلال كتاب « العقل فى الحس المشترك » بأكمله ثمة إشار للغة الاصطلاحية للثالية ، كما هو الشأن عند « جيمس » . ولغة سانتايانا هى إلى حد ما أقرب إلى لغة « شوبنهاور » من لغة « جيمس » ، ولكن فكر « سانتايانا » أقرب إلى فكر « جيمس » ، فالواقى والظاهرى متميزان ولكنها ليسا منفصلين .

وفى مقدمة الطبعة الثانية ، بعد ثلاثين سنة ، أشار « سانتايانا » نفسه إلى هذا الغموض واعترف أنه منذ ذلك الزمن الذى كتب فيه كتابه « حياة العقل » تعلم أن يأخذ الطبيعة مأخذ جد أكثر ، وأن يأخذ المسائل الإنسانية مأخذ جد أقل . وقد شرح أنه حين عرض الطبيعة على أنها ناشئة من الإحساسات والمشاعر ، كان بالطبع يعنى فكرة الطبيعة ، ما دامت الطبيعة لانتشأ أبداً من أى شىء .

وفى كتابه « الشكية والإيمان الحيوانى » (سنة ١٩٢٣) يخفى كل هذا المزج الغامض من النزعة الطبيعية البيولوجية ، والتجريبية الاستبطانية التى وجدناها

(١) هس المصدر ص ٣٨ — ٤١ .

تقطع بطايعها « جيمس » و « ساتايانا » في مراحل الأولى . نجد فصلاً قاطعاً مطلقاً بين المعطى والمتقد فيه . فهو إذ نهض بتأويلاته الخاصة لشكوك « جيمس » المتأخرة بصدد وجود الشعور ، يزعم أنه « لا شيء معطى بموجود » . فالنفس الإنسانية (وهى كلمة جديدة فى قاموس « ساتايانا » لها أهميتها) لها وظيفتان مختلفتان اختلافاً أصيلاً . الحدس بالمعنى والإيمان الحيوانى فى اللامعطى . والتعرف الخالص أو المباشر ليس معرفة بأى وجود كائناً ما كان . ومع ذلك فالنفس موضوعاتها للملائمة ، أعنى للماهيات . فهنا تتضح نظرية التداعى بالتشابه التى بنى عليها هو و « جيمس » تفاولهما الفائق لإدراك اللاهية . وفى مكانها الزعم الفينومينولوجى بأن الحضور النقى لمعطى ، دون أى اعتقاد ، ينطوى على موضوع قابل للتحديد . مثل هذا الفعل من الحدس الخالص يتضمن نظاماً روحياً ، ذلك لأن النفس عادة لا تعيش دون أن يكون لها إيمانها الحيوانى أو الفريزة . فهنا يلج « ساتايانا » على استثمار عادات الاستخلاص أو التأمل ، ليصارع العادات « الحيوانية » للاهتمام الفائق بالماهيات ، إن الاختصار فى العناية بالماهيات من حيث أنها تسند الوجود بدا له تمتد نظرية اضطرابية بالخيال من أجل العلم ، وبالاستمتاع بالماهية من أجل ممارسة الإيمان الحيوانى .

ومن جهة أخرى يبين « ساتايانا » فى كتابه « الشكية والإيمان الحيوانى » أنه قد ظن من الضرورى الاعتماد على الحدس أولاً ، كاحتياط من احتياطات المنهج . وشكيتة الأصلية هى على نطاق واسع شكية منهجية ، حيلة للتخلص من الشعور من حيث هو كذلك فى نظرية للمعرفة الطبيعية . و بمقتضى هذا ، نجد القسم الخاص « بالإيمان الحيوانى » فى مذهبه « مذهباً سلوكياً » لا يعرف هوادة ولا ليناً ، وثمة نظرية بهذا الاسم وجدت بعد ذلك فى أمريكا . ففعل الإيمان ، الذى اتجه إليه مع « هيوم » ، بعد أن تراجع تراجعاً منهجياً عن الشكية ، هو

فعل «حيوانى» ليس فحسب فى المعنى الذى ذهب إليه «جيمس» وهو أن يكون خفلاً للذكاء الحيوانى، ولكنه الآن بالنسبة «لسانتايانا» نظام واضح موضوعى من الإيماءات، والاتصالات والليكانيزمات الاجتماعية. فمن خلال الأفمال أو الحركات البدنية تندو للواقف معروفة، لمعرفتنا بأنفسنا وبالآخرين. وكما أن نظرية للمعرفة الحديثة مؤسسة بأسرها على العلاقات الباطنية بين الماهيات، فكذلك المعرفة الوجودية مؤسسة بأسرها على العلاقات الخارجية بين الأجسام الطبيعية. إن نظرية «سانتايانا» السلوكية عن الإيمان الحيوانى والمعرفة الوجودية، هى التى ساهمت مساهمة ملحوظة فى تراث المذهب الواقى والمذهب الطبيعى الجديد فى أمريكا.

ولكن «سانتايانا» نفسه قد واصل استثمار ثنائياته المنهجية إلى النهاية، وزيادة حدة الصدام فى النظر والعمل على حد سواء بين حياة العزلة وبين الاندماج فى المعرفة العملية، وكلما زاد تنسكه وبعده عن الناس، زاد تمجيدته لتحرره من «السلطة والسيطرة». وفى أحد كتبه الأخيرة «فكرة المسيح فى الأنجيل»، وهو الكتاب الذى حقق فيه الرغبة التى طالما جاشت بنفسه، أعنى أن يصور للمسيح المتجسد، ركز حديثه عن ذلك الجزء من حياة السيد المسيح الذى يقع بين «البعث والصعود»، حينما كانت كما يقول «سانتايانا» إحدى قدميه على الأرض والآخرى فى السماء. حياة كهذه تبدو لسانتايانا لا حياة إلهية فقط، بل وحياة إنسانية نقية كذلك.

ألم يظهر بعد أن عزلة روح عارى هى بالأحرى أشد عمراً؟ فيقدر ما تتخلى عن مطالبنا وارتباطاتنا الحيوانية، ألسنا نتنفس هواء أكثر إنماشاً وصحة؟ أليس التخلي عن كل شيء يظهر كل شيء ويعود به إلينا فى حقيقته التزيهة، فى عين الوقت^(١) الذى يظهر فيه إرادتنا أيضاً، ويجعلنا قادرين على الإحساس؟

(١) فى «الدين الهائى» خطاب فى تكريم سينوزا.

ففي أمريكا أيضاً كانت هنالك استجابة واسعة لنداء قديسى من هذا النمط. «
واسكننا أبداً ما نكون عن روح النزعة الواقعية الأمريكية إذا سلمنا
بهذا الأضاليل.

٣ — اختلافات البرجماتية لروزهايم

في مبحثه سنة ١٩٠١ عن « هل يوجد الشعور ؟ » وفي مباحثه التالية عن
« التجريبية الأصلية » نبد وليم « جيمس » بخشونة الفلسفة الثنائية الذى أخذ بها
كأمر مسلم به على أنها « كنهطية جديدة ». وشرع في تقويض ما تنصرونه على أنه آخر
معقل من معاقل النزعة الثنائية، أعنى للتمييز بين ماهو موضوعى وماهو ذاتى. فنفس
الأصناف أو « الأشياء » يمكن أن تعمل ذاتياً أو موضوعياً تبعاً للطريقة التى ترتبط
بها. فلم يعد « وليم جيمس » بهذه النظرة الترابطية للشعور ، واقعياً ساذجاً. فبدلاً
من أن يضع تمييزاً على أساس الحس المشترك بين « الهوى الوجودية » وبين
« المادة اللامتعينة » للتجربة الحسية ، يشكر هنا مقولة جديدة تضم الاثنين ، وليست
بالتعريف موضوعية ولا ذاتية ، وقد سعى هذا الكيان الحيادى التجربة
« الخالصة ». ذلكم كله بديله التجريبي للجوهر.

خاطر « جيمس » في هذا الاتجاه منذ أن سلم بالحاجة إلى نظرية معقولة
لتركب الشعور ، وبدأت هذه المقولة الجديدة عن « التجربة الخالصة » حلاً لمشكلته .
لأنه كان في مستطاعه أن يترجم المصاعب التى تنجم من الاستعارة الخاصة بتركيب
الحالات العقلية إلى تميزات بين الأنظمة ذات العلاقات . فالعلاقات كما أقام
الحجة على ذلك في مباحثه الأولى ضد المثالية ، يمكن أن تجرب ذاتياً دون أن
تنقطع عن كونها حقائق موضوعية . ويمكن الآن أن يعيد ترجمة نظريته عن
تيار الفكر في حدود نظرية تنويع للضمونات ، أو الأنظمة القائمة على علاقات.

يتمكن فيها ترتيب للضمون « الضالض » أو للبشارة لتحقيق أغراضاً عرفانية مختلفة. ولكن الاستعارة « تجربة » خالصة أو « مباشرة » كانت جلبت سوء الحظ على نزعة الواقعية ، فقد أفضت به إلى أن يترجم هذا الإقليم الحيادي ترجمة غفسانية في حدود التجربة الانفعالية . فالانفعالات ليست أفكاراً ، ومن ثم فهي ليست « عقلية » بالمعنى المصطلح عليه . وقد دعاها « جيمس » وقائع عاطفية ، وأقام حجته على أن مثل هذه الوقائع أعظم منزى ميتافيزيقي لأنها أقرب إلى « الحقيقية » من تصورات المعرفة الجدلية والعلم والنظرية القائلة بأن الإحساسات جوهرية لها أساس ملحوظ . ولما كان « جيمس » على بينة بهذه المفهومات ، فقد أدرك المضامين الرومانسية لتجربيته الأصلية . وقد حاول عدد قليل من الميتافيزيقيين ، وبخاصة « هويتهد » أن يستخدموا هذه الفكرة استخداماً علمياً ، ولكن « الغالبية العظمى من الواقعيين الأمريكيين نبذوها لهذه الصبغة الذاتية الرومانسية ، وقد آثروا عليها لذة « النزعة الواحدة الحياضية » .

وإذ أدرك بعض أصدقاء « جيمس » وبخاصة « س . أ . سترونج » و« ديكسن » أن هذه النظرية عن تجربة خالصة إنما هي إلا إضافة اضطراب إلى ما في معسكر التجربة من اضطراب سابق ، فقد نجدوه باقتراح مستمد من المنهج البرجماتي . فقد حثوه على أن يخرج من انشغاله كعالم نفس بالإحساس المباشر ، وأن يمتد نظرية برجماتية عن الموضوعات المشتركة . وقد وجهوا انتباهه إلى مقال قديم له وصف فيه هو نفسه الطريقة التي يمكن بها لأذهان عديدة أن يكون لها موضوعات مشتركة . فلم لا ننظر إلى العالم على أسس برجماتية على أنه مدرك إدراكاً مشتركاً ؟ فالعالم المشترك ليس عالم إحساس ولا عالم اعتقادات . ولكنه سياق يأخذ به مما ملاحظون عديدون ، ليحلوا فيه موضوعاتهم المدركة ، وهذه العملية الخاصة بالإحلال يمكن تفسيرها موضوعياً واجتماعياً . وقد تقبل « جيمس » هذا الاقتراح بحماس وحاول أن يدخله في تجربته الأصلية .

فإذا كانت شمعتي تنطقى حين تلتقى، شمعتك فلم لا تقول إن لنا شمعة بالاشتراك؟ و«جيمس» يرى أن أذهانتا تلتقى حين تسلك شموعنا هذا المسلك. هذا التفسير للانقاء البرجماطى للأذهان شغل الآن في فلسفة «جيمس» المكان الذى كان يشغله فقه وانزعاجه بصدد مركب الشعور. ومن الغريب أنه أطلق على هذه النظرية «الواقعية الطبيعية». وقد ساعدت كثيراً من أصدقائه وأتباعه على الربط بين الواقعية وبين المنهج البرجماطى. ولكن «جيمس» نفسه فيما يبدو قد فشل دون رؤية العلاقة بين برجماطيته وبين «واقعيته الطبيعية».

وأياً كان الأمر فالأثر العام لهذا التحول في الفظرية عند «جيمس» وعند زملائه الواقعيين هو أن يقتربوا بفلسفاتهم اقتراباً أكثر من العلوم الطبيعية. وقد بين «جيمس» أنه أياً كانت الموضوعات خاصة أو إدراكية، فإننا نحلمها في مكان عام. وليس صحيحاً إذا تحدثنا برجماطياً، كما أقام الصبغة على ذلك كل من «رسل» و«هوايتهد»، أننا نضع أولاً إدراكاتنا في مكان خاص ثم نتعلم أن نربط مسكاننا بأمكنة الأذهان الأخرى. فاختلافاتنا في النظر هي اختلافات عامة، وتفترض منظراً مشتركاً للسكان أو إطاراً من الحالات. وعلى ذلك «فجيس» يرى أن ليس ثمة صعوبة في الاعتماد في «مضمون واحد من الوجهة المتعدية لذهنين أو أكثر»^(١).

مثل هذه الأفكار تفتح عالماً جديداً للاستكشاف، وتبحث الواقعيين الأمريكيين على هجر انشغالهم بالإيستمولوجى بمشكلات الإدراك الحسى، وإلى أن يسيروا على الخطوط التى رسمت من قبل في فلسفة العلم في القارة الأوروبية. وقد مهدوا الطريق لتجريبية علاقات، للنسبية الجديدة. وقد لمب

« وليم جيمس » دوراً محورياً في الربط بين الزمَين التجريبية والواقعية في أمريكا . ومن المهم تاريخياً أن نوجه النظر إلى أنه في أمريكا أكثر من أى مكان آخر ، كانت النزعة الواقعية الطبيعية تبرز وتستكمل بواسطة نزعة تجريبية أصيلة . فالإنساع بفكرة التجربة بحيث لا تشمل فقط النطاق الاندماي بل تضم أيضاً نطاق الفعل المشترك مكنت النزعة الواقعية الأمريكية من أن تثبت بولائها للمنهج التجريبي . والنزعة الواقعية « الفيزيائية » كما يؤثر بعض أنصارها تسميتها ، وهى التى وصل إليها « جيمس » وأمريكيون آخرون ، لم تكن واقعية ساذجة ، ولم تكن كذلك موقفاً « طبيعياً » بالنسبة للأمريكيين ، بل كانت مهمة تكنولوجية شاقة .

٤ — ستة من الواقعيين المناهضين للفنّال

وفي سنة ١٩١٠ ، أعني قرب موت « جيمس » ، هاجم كثير من تلاميذه السابقين المثالية هجومًا منظمًا . وقد كانت المثالية ما برحت مهيمنة في الأوساط الأكاديمية (أنظر ما قبل ، الفصل السابع ، القسم الثانى) . وفي هارفارد كان « جوزيا رويس » ما فقى بطل المثالية المجند . وكانت « مدرسة الحكمة للفلسفة في كورنيل » مزدهرة ، وكانت تبعث بتلاميذ « بوزانكت » الشباب إلى المناصب الأكاديمية في مختلف ربوع البلاد . وكانت الجمعية الفلسفية الأمريكية التى أنشئت حديثًا تخضع لقيادة مثالية . وبدلاً من أن يهتز المثاليون أمام البرجماتيين وإزاء ما اكتسبه « وليم جيمس » من شعبية عظيمة يادروا باستغلال ما جلبه البرجماتيون من اضطراب و خلط و « نزعة ذاتية » وعرضوا النزعة المثالية على أنها قليلة الموضوعية الوحيدة في الفلسفة . وقد لمح فريق من شباب الواقعيين فرصتهم فانهزوها ، فقد كان وسعهم أن يخطفوا علم النزعة الواقعية من المثاليين

وإمام هذه الجماعة هو « رالف بارتون برى » من « هارفارد » . فقد أسرته تلك الطريقة للنخلة التي تحول بها « وليم جيمس » نحو النزعة الواقعية ، وبخاصة نحو ذلك النوع من الواقعية الذى كان « برى » يضع أصوله . ولقد كان « برى » حريصاً على أن يخرج الفلسفة من سياق علم النفس الاستبطانى والإيستمولوجيا الاستبطانية ، ليأخذ بالعلوم الأكثر موضوعية ، وبخاصة العلوم الطبيعية ومنطق العلاقات الجديد . وفى سنة ١٩١٠ أطلق فى مجلة الفاسفة أول تحذيفة استهل بها الحركة ، فشر مقالاً بعنوان « ورطة التركيز على الذات » . وقد كان ذلك إعلاناً للاستقلال عن المنهج المثالى ، وقد بررت هذا الإعلان حجة يمكن تلخيصها على الوجه الآتى :

« من الواضح أننى كذات أبحث عن موضوع . وأياً كان ما أجده فهو موضوعى الخاص فى الواقع ، ومن ثم فليس ثمة شئ يمكن اكتشافه ولا يكون « مُعطى » لى أو لأى ذات أخرى . فأى شئ يعرف لا بد أن يكون معروفاً لشخص ما ، فمن المستحيل أن تعزل العارف عن المعروف . هذه الواقعية الجلية تصف العملية العامة أو الحالة العامة لفعل المعرفة ، ولكنها حين تعمم ، كما يفعل المثاليون ، كقضية عما هو معروف ، تغدو تافهة ، فهى تمنى فقط أن ما هو معروف فهو معروف . ولا يتبع ذلك ، بالرغم من المثاليين ، أن جميع الأشياء معروفة ، ولا أنها توجد فقط كموضوعات للذوات . فمن الضروري إذن أن نتميز بين حالة فعل المعرفة ، حيث تتجلى ورطة التركيز الذاتى ، وأنماط أخرى من الوجود التى تعرف ، ذلك لأن بين العلاقات المعروفة هنالك علاقة الاستقلال . وبعبارة أخرى ، فمن الممكن ، رغم ورطة التركيز على الذات ، اكتشاف الاختلاف بين الموضوعات المستقلة والموضوعات الممتدة على غيرها . ومن هنا فورطة التركيز على الذات ليست ورطة أنطولوجية (وجودية) ، والميتافيزيقية لا تعتمد على نظرية المعرفة » .

وهدف هذه الحقبة واضح . فالواقعيون الأمريكيون كانوا عازمين على مناقشة مشكلات الإدراك الحسى والذاتية كحقول خاص في مجال أوسع من التحليل الميتافيزيقي ، ولكنهم لم يشاءوا أن يردوا جميع العلاقات عرفانية . ولم يكونوا ينكرون أناتهم (جمع أنا) ولكنهم لم يعودوا يجعلونها مركزية . فقد ارتبطوا بتحليل موضوعي للعلاقات . وقد ضاقوا ذرعاً بورطة المثالية في تركيزها على الذات .

وقد انضم إلى « برى » ، « وليم بيرل مونتاج » ، وقد كان من قبل طالباً مع « برى » في هارفارد ، ثم بعد ذلك أستاذاً للفلسفة بجامعة كولومبيا ، و « ا . ب . هولت » وهو عالم نفس ضد الاستبطان ، وثلاثة آخرون كان لما نشره فيما تلا ذلك أهمية أقل للحركة الواقعية . وقد أفسح ناشر « مجلة الفلسفة » « ف . ج . ا . وودبريدج » و « وندل . ت . بوش » ، وقد كانا مهتمين للجدل ضد النزعة المثالية ، أقبل أفسحا صدر مجلتهما لهؤلاء الواقعيين . وقد نشر « مونتاج » مقالاً عن « للذهب المثالي الجديد والقديم » وكان بمثابة إعلان الضيق بالمذهب المثالي . وفي يوليو سنة ١٩١٠ ، ظهر في مجلة الفلسفة « برنامج ستة واقعيين وآراؤهم الأساسية »^(١) .

وكأول خطوة في التعاون بين « الواقعيين الصغار » الستة كما نعتهم « روبس » و « سانتايانا » ، صاغوا نظريات كانوا يشتركون في الأخذ بها : الميتافيزيقا مستقلة عن نظرية المعرفة ، كيانات عديدة ليست مشروطة بأن تعرف ، للتمددية أرجح من الواحدية ، يمكن للمنطق أن يستغنى عن « العلاقات الباطنية » ، التصورات بمثابة في حقيقتها للوجودات . وجميع هذ النظريات كانت موجهة ضد المثالي .

(١) نشر فيما بعد كلحقى لكتاب « الواقعية الجديدة » (نيويورك ١٩١٢) .
« New Realism » (N. Y. 1912) .

ولم تعد أن تكون تلخيصاً للأسس التي نبذت هذا المذهب على أساسها. ولكن الواضح أن الآراء المشتركة بين الواقعيين الستة لم تكن قوية جداً ، لأن هذه الآراء لم تعرض عرضاً مشتركاً بل آثر كل من الستة أن يعرضها على طريقته ، وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أنهم كانوا يحاولون أن يقولوا نفس الشيء .

ولم يمض عامان حتى ظهر للواقعيين الستة كتاب : « النزعة الواقعية الجديدة ، دراسات تعاونية في الفلسفة » . وقد ورد في المقدمة : « أن المجلد الحالي يواصل ، على نطاق أوسع ، العمل الذي افتتحناه بكتابنا « البرنامج والآراء الأساسية » ، ونأمل أن تعقبه مجموعات أخرى من الدراسات . و « مجموعات أخرى من الدراسات » هو وصف أدق لهذا العمل من « دراسات تعاونية » . وكل مبحث يمثل العمل الذي نهض به صاحبه في موضوع خاص معين ، وكلها بمعنى واسع واقعية ، ولكنها ليست مرتبطة وليست متلائمة تماماً . وقليل منها يثير الاهتمام والتعليق ، ولكن الكتاب في مجمله لم يحظ فياً يبدو إلا بعدد قليل من القراء . وقد كتب « برى » البحث الذي يعد مقدمة للكتاب ، وتسمى « محتاج » بطريقة منهجية وبدراسة أوفى « الرأي الأساسي الأول » و « البرنامج الواقعي للإصلاح » . والمباحث الأخرى هي في الظاهر مباحث موضوعية جداً ، وفنية ، ومتخصصة ، وبألغة الجفاف بالنسبة لبرنامج في الإصلاح وقد فشل البرنامج التعاوني في أن ينمو ويتطور . ، فلم يظهر للستة كجماعة واحدة أى كتاب آخر . ولم يلبث الهجوم المنظم أن تلاشى ، وانفرط عقد الجماعة . وبعد سنوات عديدة سأل كل من « برى » و « محتاج » أحدهما الآخر : « ماذا حدث لبرنامجنا في الإصلاح ؟ » . وليس من شك في أن « النزعة الواقعية الجديدة » دخلت بذلك في التاريخ الأمريكي ، ولكنها لم تتم أبداً ككائن قائم بذاته .

وأيّا كان الأمر فقد كانت النزعة الواقعية الجديدة ناجحة كحركة قصيرة جاسمة .

فقد ألزمت النزعة المثالية أن تتخذ مواقف الدفاع . وسواء سمينا العمل اللاحق .
للواقعيين نزعة واقعية أم لا ، فإن الحساس للبحث المستقل الموضوعى فى الفلسفة ،
المتحرر من كل نظرية للمعرفة مثالية ومن كل نزعة أخلاقية ، أصبح هذا الحساس .
غالباً وحول المزاج للسيطر فى الفكر الفلسفى والقضايا الرئيسية فيه خلال جيل
بأسره . ولكن نصف عمل هذا الجيل ، من الضرورى أن نتحدث عن عمل
الواقعيين كأفراد ، ذلك لأن هؤلاء الستة « الواقعيين الجدد » كما أطلق عليهم .
بعد ذلك ، والجامعة المنافسة من الواقعيين النقيدين ، لا هؤلاء ولا أولئك قد بلغوا
شأواً والجماعات المتحدة أو « المدارس » . لقد كان « جوء الإصلاح » إلى حد بعيد
من نتائج فاعلية « وليم جيمس » فى « تيسير » المناقشة الفلسفية والفكر الفلسفى .
لقد كان هؤلاء الرجال يعملون كما قال « برى » بروح « وليم جيمس » حتى .
عندما لم يكونوا يتبعون أفكاره . فالصفة الموضوعية للحركة لم تكن على أى
وجه أثراً شاحباً « للنزعة العلمية » فى القرن التاسع عشر ، لقد كانت خلقاً جديداً .
وتورة بنّاءة .

لقد أخذ « رالف بارتون برى » على عاتقه كأول مهمة رئيسية له فى التحليل
الموضوعى أن يبين أن السلوك الفرضى يمكن دراسته وتحديدته من خلال مناهج
الملاحظة المادية فى البيولوجيا ، وأنه ليس ثمة داعٍ لاتباع عادة « جيمس » فى
الإحالة دائماً على أغراض أو تفصيلات من حيث كونها « ذاتية » . وفى سلسلة
من المقالات قام « برى » بتمييز سلوكى بين الوقائع الفرضية والوقائع اللاغرضية .
وإذ فعل ذلك ، تهيأ لبناء نظرية عامة فى القيم فى نطاق الاهتمامات للملاحظة .
فالمصلحة الإنسانية سواء كانت اجتماعية أم لا ، ثابتة أم زائلة ، يمكن ربطها
بمصلحة أو قيم أخرى . فمن المصالح تأتى العقبات كما تأتى القيم . وصراع المصالح ،
وترتيب القيم . . إلخ كلها تشكل حقلاً للدراسة الحقيقية التى كرس « برى » لها .

معظم حياته . ومن ثم فقد أصبحت أخلاق « برى » ونظريته في القيمة إحدى الإنجازات الجوهرية للنزعة الواقعية الأمريكية ، التي كانت قادرة على أن تواجه مواجهة فعالة الأخلاق المثالية المتعارف عليها ، وهي التي كانت تنظر إلى المصالح والقيم على أنها متناقضة . وتحايل « برى » للرتب للقيم على أنها إشباع للمصالح لا يمثل فحسب تحدياً مباشراً للنزعة المثالية ، بل يمثل أيضاً محاولة لإعادة بناء مذهب النزعة العامة على أساس موضوعي .

ولقد قام «وليم بيريل مونتاج» بعدد من المساهمات في النزعة الواقعية وكان مدافعاً بارزاً عن الليتافيزيقا الواقعية وعن نظرية المعرفة في مناسبات كثيرة ، في وجه المثالية والبرجماتية معاً . ومع ذلك فساهمته للتمييز إلى أقصى حد ، هي نظريته للمادية عن الطاقة الشعورية ، وهي النظرية التي كرم لها معظم عنايته . وقد دافع عن الفرض على أسس تجريبية ، ألا وهو أن الشعور كحقيقة واقعة موجودة هو صورة من صور الطاقة بالقوة ^(١) . وقد اعتبر مثل هذه النظرية في الشعور هامة للتطور العام للواقعية لأنه كان لا يوافق « جيمس » بصدد عدم وجود الشعور ، ويختلف عن معظم زملائه من الواقعيين الجدد الذين فسروا الشعور على أنه مجموعة من العلاقات ، وقد ارتأى أن في الوسم أن يكون الشعور مثيلاً لطاقة نوعية مادية . ولم يمتز على الدراسات الوظيفية لسلوك الشعوري ، مثل دراسات « برى » في هذا الشأن ولكنه ارتأى أنه من الممكن أن تفسر الوظائف تفسيرات فيسيولوجية . وعلى العموم يمثل « مونتاج » و « روى وود سلازر » الجناح المادي للحركة الواقعية ، ولكن النزعة المادية عند كل منهما ليست مثيلة للأخرى ، والنزعة المادية بوجه عام لعبت دوراً ضئيلاً في الفكر الأمريكي الواقعي . وكان « مونتاج وسيلارز »

(١) أنظر ، على سبيل المثال « الواقعية الجديدة » ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

أشد تأثيراً بكثير بفضل مساهمتهما الأولى في الحركة .. « موتاج » كطبيعى تأمل
و « سيلارز » كإنسانى فضالى .

وعلى نقيض الجماعة التى تعرف بجماعة الواقعيين الجدد ، وهم الذين رغبوا فى أن
يديروا ظهورهم لنظرية للمعرفة ، ولم يكن لهم اهتمام خاص بعلم النفس ، جماعة
الواقعيين « التقديدين » الذين واصلوا الاهتمام بعلم نفس الإدراك الحسى ، وبمشكلة
علاقة التجربة بالعالم الخارجى . ومن هؤلاء سأنوه بـ « باتنين » فحسب ، وإن تكن
الجماعة على الأرجح أكثر عدداً من جماعة الواقعيين الجدد ، ذلك لأن عملهم كان
أقل شأنًا من أن يكون تجديداً ، ولم يكن بينهم إلا تعاون ضئيل .

« تشارلز أوجستس سترونج » وكان من قِبل أستاذاً لعلم النفس بجماعة
كولومبيا . وفى ذلك الحين كان يعيش فى هدوء العزلة الرائع « بياريس » . و « فيزول »
وقد اشتهر بأنه مؤلف « لم يكن كان لذهننا بدن » وقد كان هذا الكتاب قطعة جادة
من التحليل السيكولوجى مزود بزيادة طيب من المعلومات ، بيد أن الفلاحة لم
يأخذوا هذا العمل مأخذ جيد ، ويرجع ذلك من جانب إلى أن المؤلف كان له
حسن رقيق صاخر ، ومن جانب آخر إلى أنه قصد بكتابه أن يكون سيكولوجياً
خالصاً . ودون أن يعكّر صفوه معكّر ، وضع « سترونج » فى عزلة الاجتماعية
والعقابة « عرضاً » مفصلاً لنظرية الإدراك الحسى . وإذا رأى أن معاصريه قد
أزعجتهم فكرة أن الظواهر مجرد معطيات أو تمثيلات ، أعلن أنه لا يتوقع أى
اهتداء طيلة الخمسين سنة التالية — ما لم يقض على فكرة التمثيل — . وعلى
نقيض مذهب الظواهر المتعارف عليه ، فسر المعطى على أنه من أكثر ما أدرك الكنطيون
الألمان . وأكثر رمزية فى طبيعته مما توحى به كلمة تمثّل الفرنسية . وبين أننا
نحس الموضوعات لا فى أعضاء حسنا ، ولكن بواسطة هذه الأعضاء فقط ،
فال موضوعات نحس من على مسافة ، وتحل فى مكان منظور بواسطة أعضاء حسنة

نبحث إذا رغب بدنياً أن يحسها معاً مباشراً ، فإنها يمكن أن تحل حينها في حالة بالفعل . وبعبارة أخرى ، تصور تجربة الإحساس على أنها في أساسها رد فعل حركي مصحوب بحيلة (إدراك حسي للمنظور) لترجم على سبيل من ثلاثة أبعاد ، وهي ليست الحقيقة الواقعية للمادية ، الآثار التي تأتي إلينا كملومات من الموضوعات للمادية . ونحن نتخيل أننا نرى للوضوعات حيث هي قائمة بالفعل ، ولكن رؤيتنا رمزية .

وكا كان « سترونج » معنياً بالإدراك المكاني كان « آرثر . إ . لفيجوي » من جامعة « جونز هوبكنز » مهتماً بالإدراك الزماني . وقد سبق « سارتر » بنفس تحليلاته بإظهار كيف يفند الماضي حاضراً . فتمثل الماضي والمستقبل هو تبعاً له ، وظيفة جوهرية من وظائف التجربة ومن هنا فبحر التجربة وبحر الأحداث هما بنيتان زمانيتان مختلفتان تمام الاختلاف . هذه القراءة جعلت « لفيجوي » يصبح بظل فلسفة « ثنائية » في زمن كانت فيه الغالبية العظمى من الفلاسفة الأمريكيين تنحصر ضد الثنائية . وقد بدأ بالهجوم على ما سماه « الثلاثة عشر نزعاً برجاطية » محاولاً أن يبرهن على أن النظريات والتناقضات البرجاطية كانت إفلاتاً من المشكلة الحقيقية المعروفة . وقد انتهى بأن نشر مؤلفه الجدلي الأكبر ، « ثورة على الثنائية » ، وفيه توخى أن يبين أن المحاولات المتنوعة التي بذلها الطبيعيون ، والتجريبيون ، والواقعيون للإفلات من الثنائية قد باءت بالفشل .

وسواء باءت هذه المحاولات بالفشل أو لم تفشل ، فتمة واقعة قائمة ، وهي أن غالبية الفلاسفة الأمريكيين الحداثيين حولوا انتباههم من مشكلة المعرفة كاستقلالها النزع المثالية وصاغت ، وانجسوا إلى مهام بلغت لهم أكثر بناء . وقد أصبحوا مقتنعين بأن المشكلات الخاصة للإدراك ، والمعطيات الحسية ، والجوانب الأخرى لما دعاه « سترونج » « ميكانيزم الشعور » يمكن أن يتناولها بأمانة علماء النفس

الفسولوجيون . أما الفلسفة فلها مشكلات أخرى أعم وأشد جاذبية . هذا الموقف هو الذى يميز الفرقة الواقعية الأمريكية ، وبمجموعها مختلفة اختلافاً قاطعاً عن الفرقة الواقعية البريطانية . لقد اعترف « ديوى » ذات مرة بقوله : « نحن لم نحل المشكلة بل تخطيناها » .

٥ — مصادر أخرى للمذهب الواقعى الأمريكى

انتهت الحرب الأكاديمية التى أعلنها الواقعيون الستة سنة ١٩١٠ على المذهب المثالى بنصر مُؤزّر للمذهب الواقعى . وقد نجح المذهب الواقعى ، وتعددت جوانبه ، وأصبح أغنى فى المضمون ، وأقوى فى الأنصار . وانقدت له الغلبة الأكاديمية . وتقهقر المذهب المثالى وانشقت صفوفه إلى فريقين : المثاليين الذاتيين أو « العقليين » الذين ما برحوا يعتقدون فى « يشوب باركلى » ، وكانوا يفوقون عدداً ويكتشفهم اليأس ، إذ انهالت عليهم الهجمات لا من الواقعيين فتحسب ، بل أيضاً من الفرع القوي للمثاليين الموضوعيين ومثالي « كورنيل » الذين يطلق عليهم « الفلاسفة المضاربون » . وهؤلاء المثاليون المضاربون كانوا يرحبون ترحيباً لا اتساق بينهم فيه بالموضوعية الواقعية . وكانوا يعتقدون أيضاً بأن الذهن بنية موضوعية ، بل وكانوا يضيّقون ذرعاً بعلم نفس الإدراك ، وكانوا مصرّين على أن يستندوا إلى أسس منطقية ، وقد سلموا بالطبع ، بأن الموضوعات مستقلة عن كونها مدرّكة ، ولكن هل العلاقات العلية هى التى تتصور فى كنفها الموضوعات مستقلة عن العلاقات المنطقية ؟ لقد كان هذا يبدو لكثير من الواقعيين استسلاماً من القضية المثالية وكما قال « ج . ب . برات » : « لقد تحوّل المثاليون إلى واقعيين منطقيين » ، يرحب كثير من الواقعيين بالاتفاق معهم . ومع أن هذا الاتجاه يفتّ فى عضد الواقعيين ، فإن فى وسعهم مع ذلك أن يحتملوا

هدم الإتعداد أكثر من المثاليين . ولم يلبث الهجوم البرجهاطلى أن يضمف النظرية المثالية فى المطلق ، ومع انهيار المطلق فقدت هذه المثالية كثيراً من التأييد الشعبى لها إذ لم يعد لها « جانب دينى » . ومع ذلك فهذا النصر التكتيكى على المثالية فشل فى إمداد الواقعيين ببرنامج إيجابى يمكنهم أن يتحطوا على أساسه . لقد أمضوا سنوات فى مقاتلة طواحين الهواء ، فماذا عساهم فاعلين بعد ذلك !

وفى سنة ١٩١٤ شنت على أمريكا حرب ، مما ظن أنه « عالم خارجى » ، ألقت هذا النزاع الأكاديمى فى الظل ، وجعلت من الضرورى للفلاسفة الأمريكيين أن يضموا أساساً ثقافياً أوسع . والواقعية التى ازدهرت سنة ١٩٣٠ ، وإن يكن لها ثمة اتصال بواقعية سنة ١٩١٠ ، إلا أنها كانت تتاجاً مباشراً للأزمة الثقافية . نتاجاً لبحث أمريكا عن مصادرها الفكرية والأخلاقية . ولقد أفضت الأزمة إلى تقارب بين مدارس الفكر التى ظُنَّ أنها متنافرة ، وخلقت اهتماماً فلسفياً خالصاً بالإنجازات النظرية الجديدة ، التى كانت للدراس القديمة منقطعة عنها إلى حد بعيد . هذه الاتجاهات لم تكن للمشكلات السياسية والدولية المباشرة التى خلقتها الحرب العالمية والكساد ، فما أنجزه قلة من الأمريكيين فى طريق بناء أيديولوجية قومية كان له حد أدنى من للنهى الفلسفى . وربما كانت المشكلات التى تحول إليها الأمريكيون بين الحربين مشكلات ذات طابع تأملى نظرى أكثر من ذى قبل — مشكلات للنطق واللغة ، الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية . وقد يكون فى إطلاق اسم « الواقعية » على هذا « الغليان » فى الفكر الفلسفى استخدام فضفاض للكلمة ليس ثمة ما يبرره . ولكن أى مقطع دال على النزعة أو للذهب قد لا يناسب إلا قليلاً . فالتفكير الذى انبثق ليس له إسم فى معين ، ولم تكن له إلا وحدة شكلية ضئيلة ، ولكن حتى فى هذه المسافة التاريخية القصيرة ، ظهر على المسرح كشىء أمريكى

خالص . فهو ليس فلسفة قومية ، ولم يكن له وعى ذاتى قوى ، ولكنه كان عملية جمع خامات ينهض بها المفكرون الأمريكيون . لقد نهض الفلاسفة الأمريكيون لأول مرة بالفعل معاً ، وإن كانوا نادراً ما تعاونوا ، بالخامات التى بين أيديهم ، بوضع دعائم جديدة أفضل لا لأمريكا ، ولا للعالم ، وإنما للفلسفة . فالباحث الفلاسفى غدا فى ذاته إنجازاً جاداً ، مهنيّاً ، فنياً فى الثقافة الأمريكية ، وحقق الفلاسفة الأمريكيون ذلك النوع من الاعتماد على الذات الذى دعا إليه «إرسون» ، والذي مكّنه من أن يشيدوا لأنفسهم دعائم عميقة الدلالة ، وبعض المنروح التى كان يمكن استيرادها .

ومن التّعذر علىّ ، وربما من التّعذر على أى واحد من معاصريّ ، أن يخطّط رسمياً عامّاً للنزعة الواقعية الأمريكية التى بلغت ذروتها سنة ١٩٣٠ ، والتي يبدو أنها الآن تمضى إلى شىء آخر مختلف ، لا أدري ما هو . ربما كان الأمر أن المستقبل لن يستخدم إلا استخداماً ضئيلاً الدعائم التى أرسيت بكثرة ومشقة طوال تلك السنين ، ولكن المجرى للمستقبل للفكر لن يتغير من الواقع وهو أن الدعائم قد أرسيت طوال تلك السنين . ومن المؤسسين الآخرين للواقعية الأمريكية ، إلى جانب أولئك الذين عرضنا لهم فى الفصل السابق ، سأنوّه بأربع : «تشارلز : س . بيرس» (الذى وإن كان قد مات بدناً ، فهو حتىّ فلسفياً خلال هذه السنين) و « ف . ج . ! . وودبريدج » ، و « جون ديوى » و « جورج . ه . ميد » . وقد أرمى الأولان الدعائم لفلسفة واقعية فى المنطق والقانون الطبيعى ، والاثنان الآخران زودا الأمريكيين بفلسفة اجتماعية واقعية ، تشمل نظرية للتغير الاجتماعى ونظرية لتنظيم الذكاء واتصاله . والأولان يمثلان الجناح الطبيعى ، والآخران يمثلان الجناح الإنسانى .

لقد كان « بيرس » بالإضافة إلى كتابه الأساسى فى المنطق الرمضى والمنهج (م ٢٨ — الفلسفة الأمريكية)

البرجماتى (أنظر ما قبله ، الفصل الثامن ، القسم الأول) ، كان على اليقين أول
 فيلسوف أمريكي واقى . فمئذ سنة ١٨٧١ نبذ فى وعى النزعة الإسمية فى المذهبين
 البريطانيين التجريبي والمثالي . وأعطانا تفسيراً واقعياً لعمل « كمنط » فى المقولات .
 وقد تحدث فمئذ كآ لو كان تلميذاً « لدوتز سكوت » ولكن لم يلبث أن بدا أنه
 ليس تلميذاً لأحد . وقد أدرك حتى فى هذا المؤلف المبكر ، أن التعارض بين
 النزعة الإسمية والنزعة الواقعية هو أكثر من تعارض منطقى — فهو تعارض
 أخلاقى واجتماعى أيضاً . وقد توخى أن يبنى نظرية عامة للعموم . وإلحاحه على البنية
 « التريادية » المعرفة كان عاملاً هاماً فى نقل الاهتمام من نظرية الإدراك ، والعلاقة
 بين الذات والموضوع ، إلى نظرية الاتصال ، واللغة والمنطق . ونظرية الواقعية فى
 الكلمات كانت فى أن المعنى العام لقضية يمكن رده إلى سلسلة من التطبيقات
 الجزئية على الظروف العملية ، ومن ثم فالقيمة العرفانية لفكرة هى قيمتها كفرض
 تجريبى . وتتضمن نظريته أن معنى فكرة وحقيقتها قد تحتاجان معاً ليتما إلى
 عمل جماعة من الباحثين المختصين — أعنى إلى عمل أولئك الذين هم قادرون على
 أن ينمضوا باختيارات تجريبية لها . فالمعنى يمكن قياسه بالتقاء جماعة من العلماء
 أو للملاحظين التجريبيين لتلك الفكرة على رأى واحد . وبذلك أرسى « بيرس »
 الدعائم لقضيتين أساسيتين فى الواقعية الأمريكية : (١) فقد تصور نظرية
 الكلليات كجزء من العلم الطبيعى و (٢) اعتبر منهجه فى المقولات كميثافيريقا
 تجريبية ، أعنى ، أنه كتجليل صورى للإجراء العلمى ، وكعلم للوجود
 (أنطولوجيا) .

ومع أن « فردريك ج. ا. وود بريدج » جاء إلى الواقعية من طريق
 مختلف غاية الاختلاف ، فقد أكد تأكيذاً قاطعاً هذين الجانبين الواقعية . فهو
 وإن كان قد تدرب ودرس كمنطى جديد ، فقد أصبح أرسطائياً بدرجة متزايدة ،

فقد حاول أن يضع في مصطلحات حديثة ومن أجل علم حديث « فلسفة أولى » ،
أعنى نظرية تشمل أعم سمات الوجود . وقد رأى أن أعم إطار لمثل هذه النظرية
هو « حقل المنطق » أو « عالم الخطاب » . ودفاعه القوي عن وحدة المنطق
والأنطولوجيا جعله إماماً لجماعة من الواقعيين ، الذين وإن لم يكونوا من البدئية
مناطق ، فقد اعتقدوا أن فلسفة واقعية يجب أن تستند إلى نظرية بنية منطقية
أكثر من استنادها إلى سيكولوجية المعرفة .

وقد كان جذرياً في واقعية « وودبريدج » تمييزه بين مادة الشيء وجوهره
بين الهيولى والصورة في تعبير أرسطو . فقد فسر « وودبريدج » المادة لا كمعطى
ولا كأساس ، للمعطى ، ولكن كدلالة على كل موضوعات ممكنة في الحديث
والبحث . وعالم الخطاب هذا ، يشمل كل شيء . ومن هنا فينيته هي أعم بنية ،
ففيها تنشأ جميع تميزات وأنماط الوجود . هذا العالم يمكن أن تقرب إليه
بالحديث ، ولكنه يتضمن جوانب أخرى أو أطراً أخرى يتعلم الإنسان كيف
يميزها « كعالم » متميزة . مثل عالم الجوهر أو المادة ، العالم المرئي للبيئة الطبيعية ،
وعالم الآمال والمحاربة الإنسانية ، متى الإنسان نحو السعادة ، وهو ميدان القيم .
وعلى ذلك فثلاثة أبعاد من أبعاد الوجود الإنساني الأربع ؛ هي أبعاد
موضوعية وهي بنيات حقيقية .

وأوسع هذه العوالم هو عالم الخطاب ، ويدعوه « وودبريدج » « الذهن
الترانسندنتالي » ^(١) ذلك لأنه من ناحية وجد أن استخدام « سانتاينا »
للكلمة استخدام مفيد ، ومن جهة أخرى كان يرغب في استغلال للثالية لأغراض
واقعية . ففي العالم الآلى عالم للادة تعرف معاً على الغائية الطبيعية ، وعلى عمليات
« آلة الإنسان للمفكرة » . وفي السياق الثالث ، العالم للرئي ، العالم هو منظور

(١) انظر بوجه خاص ص ١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ من « الطبيعة والذهن » (نيويورك ١٩٣٧)
«Nature and Mind» (N. Y. 1937).

بصرى وقد اعتقد «وودبريدج» أن السكان بصرى أكثر مما اعتقد «أوقليدس» أو بدقة أكثر ، اعتقد أن عالم الرؤية الذى يلتقى فيه الخطان المتوازيان فى الأفق هو أيضاً عالم موضوعى ومتسق مع عالم الحركة حيث الخطان المتوازيان لا يلتقيان البتة . فى العالم المرئى ، كما فى عالم الحركة ، يتضمن السكان عدداً لا متناهياً من المنظورات لا يمتاز أحد منها على الآخر . وليس هنالك وجهة نظر مطلقة ، وإن كانت بنية المنظورات ذاتها مطلقة . وفوق هذه المجالات الموضوعية الثلاث يضع «وودبريدج» مجال القيم الإنسانية ، حيث الإنسان هو الخالق ، والسكن الإنسان خالق فقط يتعلم كيف يحمل قيمه تكثيف بمجالات وجوده الأخرى .

إن نزعى « بيرس » و « وودبيريدج » الواقعيين تلتقيان فى شخص « موريس . ر . كوهين » فقد كان كوهين نفسه منطقياً قديراً ، ومعلماً قوى التأثير . نجح فى الخروج بتأليف بين هذين المذهبين ، كفلسفة للطبيعة وفلسفة للشئون الإنسانية معاً . وكانت واقعيته هامة بوجه خاص فى تطوير التشريع الأمريكى الواقعى . فبفضل « كوهين » وتلاميذه غدا هذا النوع من النزعة الطبيعية تياراً متميزاً فى الفكر الأمريكى الحديث . وهذا التيار يماثل بوجه عام الجناح العقلى للحركة الواقعية ، وقد كان أحد أهدافه تطبيق جمع بين المناهج المنطقية والعلوم التجريبية على جميع المشكلات ، وبخاصة على العلوم الاجتماعية والأخلاقية .

لقد تضطى عمل « ديوى » كما تضطى عمل « بيرس » ما أدعوه هنا « بالنزعة الواقعية » ، وكان « ديوى » ناقداً لكثير من الاتجاهات التكنيكية للنظريات الواقعية فى المعرفة وفى الميتافيزيقا ، ومع ذلك فقد ساهم فى الحركة أكثر مما ساهم «وليم جيمس» . فلم يكن أبداً واقعياً ساذجاً ، كما دعا «جيمس» إلى ذلك ، ذلك لأنه

من البداية كانت لديه نظرية عن الحقيقة الواقعية جعلت تصوره للتجربة والمنهج التجريبي مختلفاً تمام الاختلاف عن تصور « جيمس » (أنظر ما قبله — الفصل الثامن القسم الأول) ، واتباعه « لموريس » و « وترند لنبرج » أصبح نافذاً لنظرية « هيجل » الجدلية في الفكر ، وتصور العالم في حدود مقولات الحركة أو النشاط التجديدي . فالتغير هو الحقيقة النهائية ، وقد ارتأى أن مقولات الوجود يلزم أن تكون كمقولات أرسطو ، مقولات للحركة ، بما في ذلك حركات الفكر . وعلى شاكلة « ترند لنبرج » جعل نظرية القياس تابعة لنظرية الواقع الراهن ، ونظرية الواقع الراهن تابعة لنظرية التجديد أو إعادة البناء . وقد كان من اليسير « لديوى » وبخاصة بعد اكتشافه لعلم النفس البيولوجي عند « وليم جيمس » أن يفسر « النشاط » تفسيراً طبيعياً وبيولوجياً . وعلى ذلك ، فتبعاً « لديوى » ، إن الإنسان ، وجميع أفعاله جزء جبرئى من العالم الطبيعى للفعل . والمقولة النهائية لما هو حقيقى هى « الشئون » (res باللغة اللاتينية) . حالات توجد في بيئة الشئون . وأعمال الجنس البشرى وآلامه غير مفصدة عن عالم التغير الأعم . ومن المستحيل أن نرسم أكثر من خط برهائى بين الأفعال المادية والأفعال العقلية ، أو بين المراحل الخارجية والمراحل الباطنية للنشاط .

هذا التصور الواقعى لماسمى « للمادة الوجودية للتجربة » يمكن أن نجده في كتاباته المبكرة كما نجده في كتاباته المتأخرة^(١) . ولكي يحسم الأمر ، تبني في السنوات الأخيرة تصورات « للمعاملات » بين الأشياء ، في مكان الفكرة التقليدية عن التفاعلات . فليس الإنسان وحده هو الذى « يتعامل » مع شئونه ، عن الحقيقة الواقعية ، فإنه لم يأخذ أبداً بعالم الحس المشترك كأمر

(١) انظر ص ٢٧٢ — ٢٨٤ من :

John Dewey & Arthur F. Bentley: Knowing and Known.
(Boston 1949).

مسلم به ، وزودنا بأسباب دقيقة لتنجيته مشكلة وجود ما يدعى بالعالم الخارجى .
ومساهمة « ديوى » كمال أخلاق فى النزعة الواقعية تتمثل فى إلحاحه المطرد
على خطورة عزل ألوان النشاط الخاص ، كألوان نشاط أولئك الذين يفكرون ،
عن الدائرة الأوسع لوجود النشاط للوضعية فى العالم . وإن تفسيق وجوه
النشاط فى تفضيلات ، أمر معقول وله ما يبرره كعملية تفسيق وتحقيق موضوعى ،
ولكن الخطر الذى يشير إليه مزارا ، هو أن الكمال التكنيكي والتشكيل المهنى لألوان
النشاط قد يقوم بمثابة حاجز يمنع الاتصال ويخلق مصالح وقيماً معزولة . وكان
تكنيكيه العالم فى التطور أن يضع أية مصلحة جزئية فى سياق ألوان من النشاط
مرتبطة وأن يحل ثمنه فى هذا السياق الأوسع ليعمل كميّار للحكم على المصالح
الخاصة . وقد علم الأخلاق لا كمادة منعزلة ، ولكن كفحص واقعى للمعايير
التي لا تكشف الظروف الراهنة عن خالقها لتحقيق التكيف بين السلوك للعقاد
وبين الملائسات الجديدة . وقام بتحليل فعال للعلاقة للتداخل بين القرارات
التشريعية والخاصة بالمرافعات القضائية فى حماية الاختيار التجريبي للمعايير
القانونية . وكان إيمانه بالديمقراطية مؤسساً على اقتناعه بأن العلانية ، أعنى التعرف
فى صراحة على مصادر ونتائج العلاقات والصراعات الاجتماعية ، هى أشد الموامل
فعالية فى الضبط الاجتماعى . ولم يكن مذهبه الأخلاق ، أخلاقيات مبادئ ،
بدئية أو أوامر صارمة ، ولا حساباً فعلياً للنتائج ، وإنما كان بحثاً عن المصاحبة
الفعلية والقيم التي أدت للمصالح والقيم السائدة إلى إهمالها وطمسها ، وذلك بأن
يرز هذه الموامل المكبوتة والخبيثة ويجعل الناس على وعى بها ، وعلى هذا
« فالمجتمع المطلق » يتحول إلى مجتمع مفتوح ، وتصلح المعايير التقليدية على
أساس من الحاجات الفعلية . وقد تجنّب « چون ديوى » بفضل عاداته الواقعية
فى التحليل ، الأخلاق « المعيارية » ، والمعايير الخاصة ، وارتأى أنها لا جدوى
منها ، كما اعتبر التشريع المفروض على الناس فرضاً تشريعاً تعسفياً على نحرهما .

ومن ثم فهو تشريع قاصر لا تأثير له . وبعبارة أخرى كان توكيده لصحة التحقيق التجريبي جانباً من جوانب واقعيته كما كان جانباً من جوانب برجماتيته .

أما « جورج ميد » فقد كان ، في خلال السنوات التي عمل فيها متعاوناً مع « ديوى » في جامعة « شيكاغو ومتشجان » ، يأخذ أيضاً بهذه الواقعية الاجتماعية مثل « ديوى » ولكنه بعد أن ترك « ديوى » جامعة شيكاغو إلى جامعة « كولومبيا » تسمى « ميد » هذه الفلسفة الاجتماعية إلى نظرية عامة في العمليات الطبيعية للتاريخ بطريقة لم يحاولها « ديوى » من قبل . وقد عرف هذا المذهب « بالنسبية الموضوعية » ولعب دوراً قيادياً في النظرية الواقعية للطبيعة .

وهذه الفلسفة مؤسسة على نظرية التناسق بين المنظورات ، وكما أن أى فعل اجتماعى مثل الإمامة أو أية محاولة للانصال يتطوى على قدرة المشتركين فيه للتحول من منظور إلى منظور آخر ، فكذلك المعنى السكامن في العمليات الطبيعية يعتمد على مدى إمكان ترجمة هذه المنظورات . وقد ارتأى « ميد » أن النمط الجذرى للترابط بين المنظورات ، يوجد في التجربة الزمنية وإعادة بناء تفسير الماضى بينما يتحول الحاضر من منظور إلى آخر . وكلما تغير الحاضر ظهرت نواحي جديدة من ورائها . وبالرغم من أن « ميد » لم يطل به العمر حتى يتم نظريته على الوجه الأكمل ، فقد وضع لها مخططاً في كتابه « فلسفة الحاضر » سنة ١٩٣٢ ، وفيه حاول أن يجعل المعرفة الطبيعية ممثلة للمعرفة التاريخية ، قال : « إن العالم عالم أحداث » وكل الأحداث تقع في الحاضر . فإن الماضى والمستقبل ينتميان دائماً للحاضر ما . وطالما كان الحاضر عرضة للتغير فإن التاريخ لا بد أن يعاد تفسيره . وقد حاول أن يربط هذه النظرية عن « النسبية الموضوعية » في المعرفة التاريخية ، بالنسبية في العلم الطبيعى ، وقام بتقدي « صمويل ألكسندر » و « مينكاوسكى » ، و « هويتهد » ، لتقبلهم استمرار رباعى الأبعاد للحظات

المكان والزمان ، كإطار مطلق يرجع إليه . وقد أعلن أن التطورية الناشئة الحقيقية أخرى أن تكون نسبية . وقد بدا له هذا الاستمرار في تجريده كمنظورية الذرات في الديمومة التي يتألف منها الحاضر . وقد اقترح أن يتناول الحاضر الحقيقي في العمليات التاريخية والطبيعية معاً . ومن هنا فقد رُحِبَ بمنظورية نسبية للمسافة ، وذلك لأن مثل هذه النسبية في التفسير المكاني تمدُّ ميدان الفعل أو « مجال التحريك » ، الذي يرتبط في كنفه الماضي بالحاضر . فكل الوقائع هي وقائع عابرة ، ومثل هذه الوقائع تعطى فحسب بقدر ارتباطها بماض الحاضر ، أو لمستقبل . وتبعاً لذلك فجميع الموجودات هي بمثابة كينونة الماضي في الحاضر نتيجة لتغير المنظورات التي أوجدتها الوقائع العابرة . وبعبارة أخرى إن فلسفة « ميد » في الحاضر هي المقابل الموضوعي لنظرية « جيمس » عن « الحاضر الظاهر » . ففي تيار الشعور في الحاضر ، يصبح تيار الأحداث مليئاً بالمعنى الموضوعي ، وذلك لأن المنظورات تتوالد وتترابط . إن محاولة « ميد » المتطلعة للجمع بين نظرية « التفسير الاجتماعي » ، ونظرية « النسبية المادية » ، لم تتقدم إلا قليلاً في الواقعية الأمريكية ، ولا يمكن التحقق من أنها دعامة عريضة لعدل في المستقبل كما بدت حين كان « ميد » مشغولاً بها . ويجدر بنا أن نسجل هنا ، كصورة للتعبير عن ذلك الضرب من البناء الفلسفي الذي انضوت فيه الواقعية الأمريكية . وهذا النوع من التأليف قد تعقّد عند الأمريكيين تأثراً بفلسفة « هويت » . وربما كان ينبغي لهذه الفلسفة أيضاً أن تدخل كعنصر رئيسي من عناصر الحركة الواقعية الأمريكية . ولم أتعرض لهذه الفلسفة لأنها في سماتها الرئيسية قد استوردت من إنجلترا ، واعتقاداً مني أن الاهتمام الحالي بها ، قد لا يعدوان يكون « أمراً عابراً » . ولكنني أعترف الآن بأن هذه الحركة الواقعية ما برحت في مرحلة التشكُّل ، ومن سبق الأمور أن نحاول تصويرها في تمامها ونتائجها . لازالت القصة بقيّة سوف يرويها الزمن ، ويقص قصتها مؤرخ أقدر على تصويرها .